



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2021

Ein anderer Orient. Die Erschließung Japans im Ägypten des frühen 20. Jahrhunderts

Brandenburg, Ulrich Jung

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

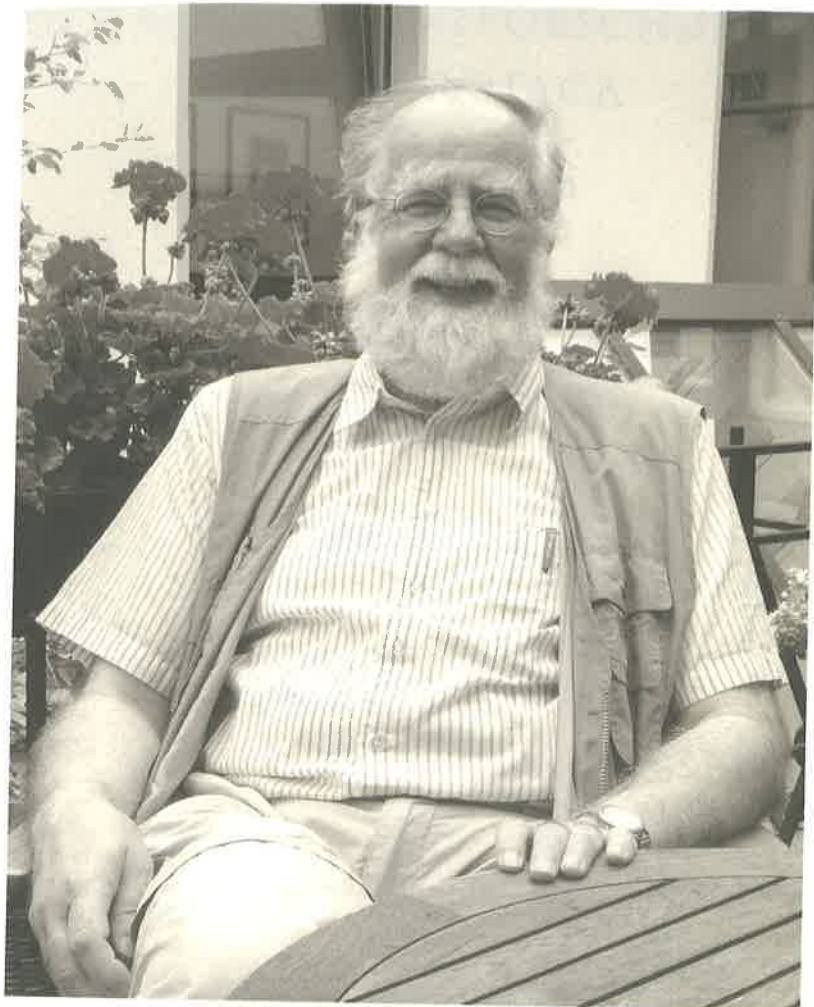
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-209792>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Brandenburg, Ulrich Jung (2021). Ein anderer Orient. Die Erschließung Japans im Ägypten des frühen 20. Jahrhunderts. In: Schlarb, Egbert. Den Orient erforschen, mit Orthodoxen leben : Festschrift für Martin Tamcke zum Ende seiner aktiven Dienstzeit. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 111-152.



Den Orient erforschen, mit Orthodoxen leben

Festschrift für Martin Tamcke
zum Ende seiner aktiven Dienstzeit

Herausgegeben von
Egbert Schlarb

2021

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <https://dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <https://dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Printed in Germany

ISSN 0340-6326

ISBN 978-3-447-11711-1

eISSN 2749-3288

eISBN 978-3-447-39186-3

Inhalt

Vorwort	11
I. Grußworte	13
Katholikos Baselios Marthoma Paulose II.	15
Bischof Armasch Nalbandian	17
Bischof Mattias Nayis	19
Bischof Anba Damian	20
Bischof Serovpé Isakhanyan	22
Bischof Demetrios Charbak	24
Bischof Elias Toume	25
Präsident Andrea Zeki Stephanous	26
Bischof Gennadij	27
Erzbischof Malkhaz Songulashvili	29
Metropolitan Mar Aprem	30
Erzpriester Oleg Ignatiev	31
Abuna Jihad Nassif	33
Wolfram Langpape	34
Vasile-Octavian Mihoc	36
Vasile Mihoc	38
Daniel Buda	39
Hubert M. Watson	40
George Kondothra	41
Markus Meckel	45
Gesellschaft für bedrohte Völker	46
Aschot Hayruni	47
Lyubov Fadeeva	49
Elena Morozova	51
Ioniță Apostolache	52
Jouko Martikainen	54
Andreas Groß	55
Volker Metzler	57
Gladson Jathanna	60
II. Nordosteuropa	63
Riho Altnurme, Tartu	
Lutherische und orthodoxe Kirchen in den baltischen Provinzen	65

Davis Benka, Bratislava Bemerkungen zu Dostojewskij als religiöser Denker aus der Perspektive (nicht nur) slowakischer Rezeption	79
Andrei Gaju, Göttingen Gottlieb Nathanael Bonwetsch als Theologe zwischen Russland und Deutschland	91
Alexander Suvorov/Augustine Sokolowski, Almaty The Outlines of a Post-Comparative Theology <i>Filioque</i> in the context of sacred and profane economies	99
III. Von Kairo nach Addis Abeba	109
Ulrich Brandenburg, Zürich Ein anderer Orient Die Erschließung Japans im Ägypten des frühen 20. Jahrhunderts	111
Efrem Negusie Desta, Addis Abeba EU: The Case of Tigray Conflict	153
Lina Elhage-Mensching, Berlin The Praises in the Psalmody for the Month of <i>Kiahk</i> attributed to Pope Mark Partial edition of Ms. Cairo	165
Sait Can Kutsal, Göttingen Überlegungen eines Nachwuchsarchäologen zur Interdisziplinarität theologisch-archäologischer Forschung	179
Stanislau Paulau, Mainz Wissensnetzwerke zwischen Orientalistik und evangelischer Mission Heinrich Ewald, Johann Ludwig Krapf und die Suche nach äthiopischen Handschriften	197
IV. Armenien	205
Armenuhi Drost-Abgarjan, Halle Rezeption der ersten drei Ökumenischen Konzile in der armenischen Literatur Hymnographische Reflektionen über die Kirchenlehrer der christlichen Ökumene	207
Harutyun G. Harutyunyan, Jerewan Die Armenische Kirche und der Staat in Not	227
Tessa Hofmann, Berlin Der Schutz armenischer Kulturgüter in Berg-Karabach/Arzach	237

Philipp Kolbe, Göttingen Die Gründung der Waisenheime des Armenischen Hilfswerkes in Khoy und Urmia 1898 und 1899	251
Hayk Martirosyan, Erlangen Zu ihrem Gedächtnis Die elf im Osmanischen Reich unter den Armeniern arbeitenden verstorbenen deutschsprachigen Missionarinnen und Missionare	259
Arpine Papikyan, Göttingen The Role of Social Media in the Second Nagorno Karabagh War	275
V. Ferner Osten	279
Bernhard Ortmann, Oldenburg Reflections on Kachin Theology between Liberation and Inculturation	281
Lukas Pieper, Göttingen Between Words and Silence Paulos Mar Gregorios on tradition and apophatism	289
Swati Shirwadkar, Pune Migration, Conflicts and some Solutions in India Learning to see "I in You"	295
Baby Varghese, Kottayam A Brief History of the Syriac Study Centres in Kerala	307
George Varughese, Pune The Caste Identity of the Malankara Orthodox Syrian Church An appraisal from a Christian ministry perspective	315
Weishi Yuan, Göttingen In Dialogue with the Chinese Philosophers Albert Schweitzer's early encounter with the Chinese spiritual world	327
VI. Von König Salomo bis Theodor Abu Qurrah	335
Antti Laato, Åbo "Dance me to the End of Love" The Song of Songs and the Book of Revelation	337
Erkki Koskeniemi, Turku Josephus: God and Gods	351

Anni Maria Laato, Åbo Metaphors and Visual Images of the Church in Early Christian Literature	373
Tigran Petrosov, Krasnodar The Truth of the New Testament and Aristotle's Correspondence Theory of Truth A sketch of comparative analysis	383
Panteleimon Champidis, Göttingen First, Second and Third God Comparative study of Numenius' and Clement's theologies	387
Ioannis Kourempeles, Thessaloniki The Eschatological Expression of St. Romanos the Melodist	393
Alexandru Prelipcean, Iași Hermeneutical Sketches regarding the anti-Judaic Attitude of Saint Romanos the Melodist in the six <i>Kontakia</i> to the "Resurrection of Christ"	407
Nicolae Chifăr, Sibiu/Hermannstadt Die Kirche von Rom und der Bilderstreit Papst Gregors II. Briefe an Kaiser Leo III. und Patriarch Germanos	417
Serafim Seppälä, Joensuu Knowledge of God in Theodore Abu Qurrah Apophatic and rationalistic approaches through Arabic and Greek terminologies	427
VII. Syrische Literatur	439
Blessen George Babu, Göttingen The Reception and Rejection of Mar Babai the Great's Ascetic Authority in the Church of the East A close reading of Thomas of Margâ's <i>Historia Monastica</i>	441
Amill Gorgis, Berlin ܡܕܢܝܬܐ ܕܡܕܢܝܬܐ ܕܡܕܢܝܬܐ ܕܡܕܢܝܬܐ ܕܡܕܢܝܬܐ ܕܡܕܢܝܬܐ ܕܡܕܢܝܬܐ ܕܡܕܢܝܬܐ ܕܡܕܢܝܬܐ Die Entfaltung des Erlösungswerkes Christi im Kalender der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien	453
Andrei Macar, Göttingen Die Sonntagsfeier im ostsyrischen Christentum Der Beitrag des Katholikos-Patriarchen Īšō'yahb I. (582–595)	467
Iustinian Ioan Mindrila, Göttingen Der Katholikos-Patriarch Ĥenanīšō' I. (685/686–699/700) und sein <i>memra</i> auf Īšō'yahb III. von Adiabene	479

Maroš Nicák, Bratislava Poetic Description of Natural Disasters in the East Syriac Wardā Hymnological Collection	487
Andrew Palmer, Goes/Anton Pritula, St. Petersburg From the Nile Delta to Mount Izlā and the Tigris Gorge A hymn by Gīwargīs Wardā on Mār Āwgēn's family of monks	505
Catalin-Stefan Popa, Bukarest Christliche Spiritualität in polemischen Schriften Konventionelle und nicht-konventionelle Argumente zum Gebet und Fasten in Elias von Nisibis' „Buch vom der Wahrheit des Glaubens“	541
Shabo Talay/Anna-Simona B. Üzel, Berlin Gorgis von Azəx, <i>Mimro</i> über den Angriff des Muhammad von Rawanduz, <i>Mīr-ē Kor</i> , auf Azəx und Asfəs im Jahre 1834	549
Jacob Thekeparambil, Kottayam/Daniel L. McConaughy, Northridge The Psalter in the Syriac Tradition Daniel of Salah's <i>Introduction to the Psalms</i>	567
Radu Trandafir, Göttingen Der Trishagion-Hymnus in der ostsyrischen Tradition vom 6. bis 9. Jahrhundert	577
VIII. Interkulturalität und Mission	585
Uwe Gräbe, Stuttgart Grenzgänge in Nahost – Wege zu einem inter-kontextuellen Verstehen? Persönliche Beobachtungen	587
Maibritt Gustrau, Mannheim Orientalen oder Christen? Orientalisches Christentum in Reiseberichten deutscher Theologen Eine Retrospektive aus gegebenem Anlass	599
Dagmar Heller, Bensheim Koinonia – ein Konzept für die Suche nach christlicher Einheit?	607
Gladson Jathanna, Suva (Re)searching Life – A Conversation at the Margins	621
Lars Klein, Göttingen Gesellschaftliches Zusammenwachsen in Europa neu denken	635

Frieder Ludwig, Stavanger Norwegische Mission und afrikanischer Nationalismus Die Kontroverse um die politischen Aktivitäten des Pfarrers Petros Lamula auf der Missionskonferenz in Mahlabatini (Südafrika) 1927	647
Harald Suermann, Bonn Berichte über die Christen im Orient in der Zeitschrift <i>Die Katholischen Missionen</i> während des Ersten Weltkriegs	661
Dietrich Werner, Berlin Intercultural Theology in the Context of Global Development Conflicts, Global Climate Emergency and Rapid Changes in the Landscape of World Christianity Major tasks and expectations from the perspective of a Christian development agency	693
IX. Varia	711
Jean-Paul Deschler, Bubendorf Teilen und mitteilen Kommunikation und Kommunion in der Ikonographie	713
Vasilică Mugurel Păvălucă, Dortmund Überlegungen zur Rezeption der ostkirchlichen Spiritualität in Martin Tamckes „Achtsamkeit in jedem Atemzug“	727
Esko Ryökäs, Joensuu Deacon before Diaconia The concept of deacon in early European general encyclopaedias	741
Carl Sternau, Halle Die Herkunft der koranischen Paradiesjungfrauen	757
J. Jürgen Tubach, Halle Messianische Prototypen in Judentum, Christentum, Manichäismus und Islam	781

Vorwort

Die hier zu Ehren Martin Tamckes zusammengeführten Grußworte und Aufsätze versuchen, die Breite der Forschungen und Aktivitäten des Ende des Sommersemesters 2021 Emeritierenden aufzuzeigen, der in Göttingen in der Tradition von Jouko Martikainen, Wolfgang Hage und Werner Strothmann die Orientalische Kirchengeschichte fortführte und zugleich sich der Interkulturellen Theologie und Ökumene widmete. Nicht alle Forschungsbereiche finden sich in den hier zusammengefassten Beiträgen wieder. Aber doch kommt von Äthiopien bis China, von Russland bis Indien die ganze Welt besonders des mittelöstlichen Christentums zu Wort, hinzu kommen erläuternd etwa Beiträge zur interkulturellen Begegnung und Theologie. Insofern bilden die Beiträge eine Art Spiegelbild zur Arbeit der „Orientalischen Kirchengeschichte“ in Göttingen und zeigen etwas von der Wirkung auf, die aus deren Aktivitäten in die internationale Fachöffentlichkeit hineingetragen wurde: *National* wäre da etwa an den von Tamcke gegründeten Deutschen Syrologentag zu erinnern oder seine Jahre als Gründungspräsident der Gesellschaft zum Studium des christlichen Ostens, *international* an seine Mitarbeit am World Congress of Middle Eastern Studies (WOCMES) oder sein Amt als Vorsitzender von „Studium im Mittleren Osten“ (Si-MO).

Zur Spezialität des Lehrstuhls gehörten die semesterlichen größeren Exkursionen etwa nach Armenien, Ägypten, Äthiopien, Georgien, Indien, Rumänien, Russland, Syrien, in die Türkei und den Libanon zu bilateralen Arbeitstreffen mit zumeist orthodoxen Studierenden und Professorinnen und Professoren. Entsprechend dieser Vielfalt der Forschungs- und Lehraktivitäten sind die Beiträge in diesem Band zum einen nach geographischen, zum anderen nach thematischen Gesichtspunkten gruppiert und setzen keine Wertungen oder Gewichtungen.

Eine Bibliographie zu Martin Tamckes wissenschaftlichem Werk findet sich in dem Sammelband seiner Aufsätze, der zu seinem 65. Geburtstag erschienen ist,¹ und gibt einen Einblick in die Werkstatt des scheidenden Forschers. Die Übersetzungen seiner Arbeiten in zahlreiche Sprachen (z.B. ins Rumänische, Slowakische, Chinesische, Estnische, Arabische, Russische, Türkische, Syrische, Finnische sowie Englische) zeugen von der wissenschaftlichen Interaktion des Göttinger Lehrstuhles.

Mit dieser Festgabe von Schülerinnen und Schülern, Kolleginnen und Kollegen, die sich als komplementär zu den Festschriften zu seinem 60. Geburtstag versteht,² sowie Grußwor-

1 Martin Tamcke, Christliches Leben in islamischer Welt. Exemplarische Erkundungen und west-östliche Interaktion. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze 2003–2018. Durchgesehen und hrsg. von Egbert Schlarb, Wiesbaden 2020, 243–288.

2 Claudia Rammelt/Cornelia Schlarb/Egbert Schlarb, Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge dialogischer Existenz. Eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke, Berlin 2015; Sven Grebenstein/Sidney H. Griffith, Christsein in der islamischen Welt. Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2015.

Ein anderer Orient

Die Erschließung Japans im Ägypten des frühen 20. Jahrhunderts¹

Ulrich Brandenburg

1. Japan und Ägypten zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Aus ägyptischer Sicht war Japan zu Beginn des 20. Jh.s noch ein weitgehend unbekanntes Land. Verhandlungen über diplomatische Beziehungen zwischen Japan und dem Osmanischen Reich, dessen völkerrechtlicher Bestandteil Ägypten bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs war, scheiterten wiederholt. Obwohl Handelsbeziehungen zu einem gewissen Grade existierten und Japaner auf der Reise nach Europa häufig Ägypten (bzw. ab 1869 den Suezkanal) durchquerten, lassen sich kaum einmal engere Kontakte zwischen Ägyptern und Japanern nachweisen. Ein Wendepunkt war der Russisch-Japanische Krieg 1904/05, der Japan in das Scheinwerferlicht der Weltöffentlichkeit rückte und der auch in der ägyptischen Presse breit und zeitnah rezipiert wurde. In der Folge des Krieges entstanden die ersten ägyptischen Abhandlungen über Japan in Buchlänge, von denen drei Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes sein sollen.²

Die Auseinandersetzung ägyptischer Intellektueller mit Japan hat seit den 1990er Jahren ein beträchtliches Interesse in der internationalen Forschung erfahren.³ Die deutschsprachi-

1 Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um eine gekürzte und überarbeitete Version meiner 2010 an der Universität Bonn eingereichten Magisterarbeit. Ich danke Barbara Manthey und Daniela Glagla für zahlreiche hilfreiche Kommentare und Korrekturen bei der Erstellung des Originaltextes. Weiterhin danke ich Prof. Dr. Stephan Conermann und Prof. Dr. Eva Orthmann für die Betreuung und fachliche Unterstützung.

2 Die Umschrift aus dem Arabischen richtet sich im Folgenden nach den Regeln der DMG. Bei japanischen Namen wird nach japanischer Praxis der Familienname vorangestellt.

3 Hideaki Sugita, *Nihonjin no chūtō hakken*. Gyaku enkin hō no naka no hikaku bunka shi, Tōkyō 1995; Ders., *Japan and the Japanese as Depicted in Modern Arabic Literature*, in: *Comparative Studies of Culture* 27 (1988), 21–40; Mas'ūd Ḍāhir, *al-Yābān bi-'uyūn 'arabiyya*. 1904–2004, Bayrūt 2005; Michael Laffan, *Mustafa and the Mikado*. A Francophile Egyptian's Turn to Meiji Japan, in: *Japanese Studies* 19 (1999), 269–286; Ders., *Making Meiji Muslims*. The Travelogue of 'Alī Aḥmad al-Jarjāwī, in: *East Asian History* 22 (2001), 145–170; Renée Worringer, *Ottomans Imagining Japan*. East, Middle East, and Non-Western Modernity at the Turn of the Twentieth Century, New York 2014; Dies., *Meiji Japan, Ottoman Egypt, and the British Occupation*. A Turn of the Century Colonial Triangle of Non-Western Modernity and Anti-Colonial Egyptian Nationalism, in: *Global Perspectives on Japan* 2 (2020), 69–105; Alain Roussillon, *Identité et modernité*. Les voyageurs égyptiens au Japon (XXIXe–XXe siècle), Paris 2005; Ders., *Le Japon vu d'Istanbul et du Caire*, in: *Études Orientales/Dirāsāt šarqiyya* 21/22 (2004), 7–22; Thomas Eich, *Pan-Islamism and „Yellow Peril“*. Geo-strategic Concepts in Salafi Writings before World War I, in: Renée Worringer, *The Islamic Middle East and Japan*. Perceptions, Aspirations, and

ge Forschung hat sich des Themas allerdings kaum angenommen.⁴ Dabei reflektiert die gestiegene Aufmerksamkeit für ägyptisch-japanische Interaktionen das Bestreben nach einer Abkehr von eurozentrischen Geschichtsbildern in der Geschichtsschreibung. So wurden in der Forschung insbesondere panasiatische und antikoloniale Aspekte der ägyptischen Japanrezeption hervorgehoben, speziell in der Folge des für Japan siegreichen Kriegs gegen Russland 1904/05, der antikolonialen Bewegungen neue Impulse verliehen habe.⁵ In diesem Zusammenhang wurde Japan wiederholt als Modell einer erfolgreichen Adaptierung der Moderne in einem nicht-westlichen Land oder gar als Modell einer nicht-westlichen Moderne diskutiert.⁶ Opposition gegenüber „dem Westen“ reflektiert jedoch nur einen Aspekt der ägyptischen Auseinandersetzung mit Japan, die sich zwangsläufig einfügen musste in die komplexen Beziehungen ägyptischer Intellektueller zum Osmanischen Reich und zu den verschiedenen europäischen Großmächten.

Die Entdeckung Japans durch ägyptische Autoren sollte, wie im Folgenden dargelegt wird, vor allem als elementarer Bestandteil einer globalen Referenzverdichtung und Erweiterung der „Horizonte des Denkens“ betrachtet werden, wie der Historiker Jürgen Osterhammel sie als ein besonderes Merkmal des langen 19. Jh.s identifiziert hat.⁷ Laut Osterhammel war das 19. Jh. durch einen asymmetrischen Kulturtransfer gekennzeichnet, der den Westen in eine Rolle der Modellhaftigkeit gegenüber den Gesellschaften in Asien und Afrika rückte.⁸ Osterhammel verharnt dabei jedoch in einem binären Schema der Kolonialherrschaft des Westens über nicht-westliche Gesellschaften und lässt Prozesse der Referenzverdichtung, die zwischen letzteren stattfanden, weitgehend außer Acht. Das Erkennt-

the Birth of Intra-Asian Modernity, Princeton 2007, 121–135.

- 4 Klaus Kreiser hat in deutscher Sprache zwei noch immer lesenswerte Aufsätze über osmanisch-türkische Japandiskussionen publiziert. Vgl. Klaus Kreiser, Der japanische Sieg über Russland (1905) und sein Echo unter den Muslimen, in: Die Welt des Islams 21 (1981), 209–239; Ders., Vom Untergang der *Ertoghrl* bis zur Mission Abdurrahid Efendis. Die türkisch-japanischen Beziehungen zwischen 1890 und 1915, in: Josef Kreiner, Japan und die Mittelmächte im Ersten Weltkrieg und in den zwanziger Jahren, Bonn 1986, 235–249. Roxane Haag-Higuchi und Anja Pistor-Hatam veröffentlichten Fallstudien über die Japanbilder in Iran. Vgl. Roxane Haag-Higuchi, A Topos and Its Dissolution. Japan in Some 20th-Century Iranian Texts, in: Iranian Studies 29 (1996), 71–83; Anja Pistor-Hatam, Progress and Civilization in Nineteenth-Century Japan. The Far Eastern State as a Model for Modernization, in: Iranian Studies 29 (1996), 111–126. Der einzige Beitrag aus der deutschsprachigen Forschung speziell zu ägyptisch-japanischen Interaktionen ist meines Wissens: Thomas Eich, Pan-Islamism.
- 5 Rina Bieganiec, Reflections of the War in the Middle East, in: Rotem Kowner, Rethinking the Russo-Japanese War, 1904–05. Volume 1: Centennial Perspectives, Folkestone 2007, 444–455; Steven G. Marks, „Bravo, Brave Tiger of the East!“ The Russo-Japanese War and the Rise of Nationalism in British Egypt and India, in: John W. Steinberg/Bruce W. Menning/David Schimmelpenninck van der Oye/David Wolff/Shinji Yokote, The Russo-Japanese War in Global Perspective. World War Zero, Leiden 2005, 609–627. Besonders einflussreich ist Cemil Aydins Studie zu den Schnittstellen von Panislamismus und Panasiatismus, die sich jedoch nur vereinzelt mit Ägypten beschäftigt: Cemil Aydin, The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought, New York 2007.
- 6 Vgl. Worringer, Meiji Japan; Mas'ūd Dāhir, an-Nahḍa al-'arabiyya wa-n-nahḍa al-yābāniyya. Tašābuh al-muqaddimāt wa-ḥilāl an-naṭā'ig, Bayrūt 1999; Ders., Modernization in Egypt and Japan in the Nineteenth Century. A Comparative Study, Tokyo 1994; Roussillon, Identité.
- 7 Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009.
- 8 A.a.O., 1292–1295.

nisinteresse dieses Aufsatzes konzentriert sich daher auf die Frage, auf welchen Wegen ägyptische Intellektuelle Japan für sich erschlossen und das Wissen über Japan in ihre Auseinandersetzung mit lokalen Herausforderungen und globalen Entwicklungen integrierten. Es soll im Folgenden gezeigt werden, wie die ägyptische Japanliteratur ihrer Leserschaft vor allem die Einsicht zu vermitteln suchte, dass zur Veränderung der kolonialen Situation in Ägypten nun die intensive Beschäftigung auch mit weit entfernten Weltgegenden notwendig geworden war, mit denen bis dahin kaum Kontakte bestanden.

Ägyptens politischer Status zu Beginn des 20. Jh.s war in verschiedener Hinsicht komplex. Einerseits blieb das Land bis 1914 als autonome Provinz völkerrechtlicher Bestandteil des Osmanischen Reichs. Gleichzeitig war Ägypten seit 1882 durch Großbritannien besetzt und wurde zwar durch eine erbliche Dynastie von Gouverneuren (Khediven) regiert, wesentliche Entscheidungen wurden aber durch den britischen Generalkonsul getroffen. Als Konsequenz dieser Situation war die ägyptische Gesellschaft entlang verschiedener Bruchlinien gespalten in pro-britische Stimmen und solche, die einen britischen Abzug forderten, in osmanische Loyalisten und Befürworter einer Abspaltung vom Osmanischen Reich, in Vertreter gesellschaftlicher und religiöser Reform nach britischem oder französischem Vorbild und in Konservative, in Muslime und Kopten sowie in eine türkisch geprägte Oberschicht und eine arabische, zum Großteil ländliche Bevölkerungsmehrheit. Die drei Autoren der hier betrachteten exemplarischen Werke der ägyptischen Japanliteratur reflektieren die Hauptfacetten der ägyptischen Gesellschaft, wobei sie jedoch alle sunnitische Muslime sind. Der Autor des 1904 erschienenen Buchs *aš-šams al-mušriqa* (Die aufgehende Sonne), Muṣṭafā Kāmil (1874–1908), war französisch geprägt, hatte als Jurist einen Teil seiner Ausbildung in Frankreich absolviert und wurde bereits in jugendlichem Alter zu einer zentralen Figur der ägyptischen Nationalbewegung, die sich für einen britischen Abzug einsetzte. 'Alī Aḥmad al-Ġirgāwī (ca. 1875–1961), Autor des 1907/08⁹ veröffentlichten Reiseberichts *ar-Rihla al-yābāniyya* (Die Reise nach Japan), war ein reformorientierter Islamgelehrter der Moschee-Universität al-Azhar in Kairo. Muḥammad 'Alī al-Amīr (1875–1955), der 1910 einen gleichfalls mit *ar-Rihla al-yābāniyya* betitelten Reisebericht publizierte, war als jüngerer Bruder des Khediven 'Abbās Ḥilmī II. (1874–1944) ein weltgewandtes Mitglied des ägyptischen Herrscherhauses.

Die drei genannten Texte sind wohl gemerkt nicht die einzigen Publikationen, die Anfang des 20. Jh.s in Ägypten über Japan entstanden. Der ägyptische Offizier Aḥmad Faḍlī (1874–?) hielt sich zwischen 1906 und 1911 sogar mehrere Jahre lang in Japan auf. Er veröffentlichte 1909 unter dem Titel *an-Nafs al-yābāniyya* (Die japanische Seele) eine arabische Übersetzung der Erinnerungen des japanischen Leutnants Sakurai Tadayoshi an den Russisch-Japanischen Krieg sowie 1911 mit *Sirr taqaddum al-Yābān* (Der Grund für Japans Fortschritt) eine Abhandlung über die moderne Entwicklung Japans mit zahlreichen landeskundlichen Details.¹⁰ Beide Werke sollen im Zusammenhang mit dem Reisebericht

⁹ Angegeben ist als Publikationsdatum das Jahr 1325 nach islamischer Zeitrechnung.

¹⁰ Tadayoshi Sakurai, an-Nafs al-yābāniyya, hg. v. Aḥmad Faḍlī, [Kairo] 1909; Aḥmad Faḍlī, Kitāb sirr taqaddum al-Yābān, Miṣr 1911. Sakurais Buch *Nikudan* war ein internationaler Bestseller, dessen englischsprachige Version *Human Bullets* 1906 fast zeitgleich mit der japanischen Version veröffentlicht und mehrfach neu aufgelegt wurde. Vgl. Tadayoshi Sakurai, *Nikudan*, Tōkyō 1906; Ders., *Human Bullets* (Niku-dan). A Soldier's Story of Port Arthur, Tokyo 1907.

al-Ğirğāwīs kurz besprochen werden, Faḍlīs Beziehungen zu Japan, die ihn unter anderem mit hohen Repräsentanten des japanischen Militärs zusammenbrachten, bedürfen jedoch einer eigenständigen Studie.¹¹ Des Weiteren publizierten beispielsweise der ägyptische Nationaldichter Ḥāfiẓ Ibrāhīm (1872–1931) und der koptische Sozialreformer Aḥnūḥ Fānūs (1856–1946) in der Folge des Russisch-Japanischen Kriegs Lobgedichte auf Japan.¹² Das wichtigste Informationsmedium über Japan war zweifellos die ägyptische Presse, deren Artikel über Japan bisher nur bruchstückhaft untersucht worden sind.¹³ Die drei hier zu betrachtenden Werke offenbaren allerdings bereits zentrale Charakteristika der ägyptischen Auseinandersetzung mit Japan. Während Muṣṭafā Kāmils Beschäftigung mit Japan noch eine Referenzverdichtung auf der Basis europäischer Japanliteratur darstellt, nimmt diese bei al-Ğirğāwī die Form einer höchstwahrscheinlich imaginierten Reise nach Japan an, während schließlich Muḥammad ‘Alī Japan tatsächlich bereist. Auffällig ist, dass Muḥammad ‘Alīs Werk erwartungsgemäß zwar die umfassendste, gleichzeitig aber auch die skeptischste Sichtweise auf Japan vermittelt. So bleibt zwangsläufig der Eindruck, dass ägyptische Leser in den Jahren nach dem Russisch-Japanischen Krieg zwar die Möglichkeit erhielten, Japan besser kennenzulernen, dass sich aber auch die Grenzen dieses Zusammenrückens immer deutlicher abzeichneten.

Für die folgende Untersuchung wird allem auf Neuauflagen von Muṣṭafā Kāmils, al-Ğirğāwīs und Muḥammad ‘Alīs Japanwerken zurückgegriffen, die zwischen 1999 und 2004 auf dem arabischen Buchmarkt erschienen sind.¹⁴ In Einzelfragen werden auch die Originalausgaben herangezogen.¹⁵ Zunächst sollen die Autoren und die wesentlichen Inhalte ihrer Texte vorgestellt werden. Anschließend werden textübergreifend drei thematische Aspekte diskutiert, die für die ägyptische Auseinandersetzung mit Japan zentral erscheinen: Erstens, der Blick auf Japan als ein dezidiert modernes Land, in dem für die ägyptischen Beobachter insbesondere das Bildungssystem, die gesellschaftliche Stellung der Frau und der japanische Patriotismus von Interesse sind. Zweitens, die Situierung Japans im Raum- und Identitätskonzept des Orients, wobei Japans Ähnlichkeit zu Ägypten und Gegensätzlichkeit zum Westen zwar oft postuliert, jedoch auch immer wieder hinterfragt wird. Drittens,

11 Einen ersten Überblick über Faḍlīs Aufenthalt in Japan und seine Schriften bietet Ulrich Brandenburg, Osmanlı-Japon İlişkilerinde Ahmed Fazlı, Muhammed Bereketullah ile Islamic Fraternity Gazetesi. Ön Mülâhazalar, in: Selçuk Esenbel/Oğuz Baykara, Türkiye’de Japonya Çalışmaları 3, İstanbul 2018, 82–97.

12 Aḥnūḥ Fānūs, al-Urgūza al-‘aṣriyya, [Kairo 1904]. Zu Ḥāfiẓ Ibrāhīm vgl. Sugita, Nihonjin, 188–247; Ders., Japan.

13 Worringer, Meiji Japan; Bieganiec, Reflections. Für Diskussionen in der ägyptischen Presse über eine mögliche Konversion der Japaner zum Islam vgl. Ulrich Brandenburg, „Wenn die Zeichen nicht trügen, so wird die japanische Regierung den Islam bevorzugen.“ Japans Wahl einer Staatsreligion als Falschmeldung von globaler Reichweite, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 67 (2019), 218–233; Ders., Imagining an Islamic Japan. Pan-Asianism’s Encounter with Muslim Mission, in: Japan Forum 32 (2020), 161–184.

14 Muṣṭafā Kāmil, al-Mu‘allafāt al-kāmila li-Muṣṭafā Kāmil. al-Ğuz’ al-awwal: aṣ-Šams al-muṣriqa, hrsg. von ‘Abd ar-Rāziq ‘Isā/‘Abī Ḥasan, al-Qāhira 2001; ‘Alī A. al-Ğirğāwī, ar-Riḥla al-yābāniyya, hrsg. von Ra’ūf ‘Abbās, al-Qāhira 1999; Muḥammad ‘Alī al-Amūr, ar-Riḥla al-yābāniyya. 1909, hrsg. von ‘Alī A. Kan‘ān, Abū Ḥabī 2004.

15 Muṣṭafā Kāmil, aṣ-Šams al-muṣriqa. al-Ğuz’ al-awwal, [Kairo] 1904; ‘Alī A. al-Ğirğāwī, ar-Riḥla al-yābāniyya, Miṣr 1325 [1907/08]; Muḥammad ‘Alī al-Amūr, ar-Riḥla al-yābāniyya, Miṣr 1910.

die Frage der japanischen Religion und Aufrufe zu einer islamischen Missionierung Japans, welche erst vor dem Hintergrund der als Konkurrenz wahrgenommenen christlichen Missionsaktivitäten in Japan angemessen zu bewerten sind. Zusammengenommen lassen die betrachteten Schlaglichter Japan als ein Land erscheinen, das Ägypten zwar vergleichbar, aber doch durchgängig anders ist, und von dem Ägypter einerseits Wege zur Selbststärkung lernen sollen, dem sie andererseits aber auch den Islam als Religion zu empfehlen haben. Sowohl als Schüler als auch als Lehrer würde Japan näher an Ägypten heranrücken, doch machte die größere Nähe auch eine immer intensivere Beschäftigung mit den euro-amerikanisch dominierten Mitteln der sprach- und nationsübergreifenden Kommunikation und des globalen Austauschs erforderlich. Gemeinsam ist den drei Autoren in ihrer Auseinandersetzung mit Japan damit die Einsicht, dass Ägypter sich aktiv um die Erweiterung ihrer Horizonte sorgen müssen, um sich in einer immer stärker vernetzten Welt behaupten zu können.

2. Drei ägyptische Werke über Japan und ihre Autoren

2.1 Muṣṭafā Kāmil – Auf der Suche nach dem japanischen Patriotismus

Muṣṭafā Kāmil, der wohl bekannteste der drei Autoren, engagierte sich schon in jungen Jahren für die Befreiung Ägyptens von britischer Herrschaft und wurde Ende des 19. Jh.s zum Wortführer der ägyptischen Nationalbewegung.¹⁶ Mit finanzieller Unterstützung durch den Khediven ‘Abbās Ḥilmī II. suchte Kāmil vor allem in der französischen Öffentlichkeit und Politik nach Verbündeten. Während seines Frankreich-Aufenthalts 1895–96 machte er die Bekanntschaft Juliette Adams (1836–1936), Herausgeberin der *Nouvelle Revue*, die ihn als Mentorin in seiner öffentlichkeitswirksamen Agitation für den britischen Abzug unterstützte.¹⁷ Gleichzeitig betonte Kāmil beständig seine Loyalität zum Osmanischen Reich, durch das er 1899 zum Bey und 1904 zum Pascha ernannt wurde. Durch die Aussöhnung Frankreichs mit Großbritannien in der Entente cordiale von 1904 sahen sich die ägyptischen Nationalisten um Kāmil jedoch ihrer Hoffnung auf französischen Beistand beraubt.¹⁸ In der Folge distanzierte sich ‘Abbās Ḥilmī II. von den Nationalisten und suchte vermehrt das Auskommen mit der britischen Besatzungsmacht. Damit wurde es für Kāmil zunehmend bedeutsam, die Nationalbewegung auf eine populärere Basis zu stellen, was ihm in den Jahren zwischen 1904 und seinem Tod 1908 auch gelingen sollte.¹⁹

aṣ-Šams al-muṣriqa, die wohl erste Monographie über Japan in arabischer Sprache, erschien im Sommer 1904 während des Russischen-Japanischen Kriegs. Kāmil begann die Arbeiten an dem Buch kurz nach Ausbruch des Kriegs am 8. Februar 1904. Er stützte sich vor allem auf französischsprachige Werke über Japan und wendete sich im März 1904 an

16 Zur Biographie Muṣṭafā Kāmils vgl. Fritz Steppat, Nationalismus und Islam bei Muṣṭafā Kāmil. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung, in: Die Welt des Islams 4 (1956), 241–341; ‘Abd ar-Rahmān ar-Rāfi‘ī, Muṣṭafā Kāmil. Bā‘it al-ḥaraka al-waṭaniyya, al-Qāhira 1999; Tonia Schüller, Muṣṭafā Kāmil (1874–1908). Politiker, Journalist und Redner, im Dienste Ägyptens, Berlin 2011.

17 Juliette Adam, Angleterre en Egypte, Paris 1922.

18 Vgl. ar-Rāfi‘ī, Muṣṭafā Kāmil, 129–132, 178–180.

19 Vgl. Arthur Goldschmidt Jr., The Egyptian Nationalist Party. 1892–1919, in: Peter M. Holt, Political and Social Change in Modern Egypt. Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic, London 1968, 308–333, 320.

Juliette Adam mit der Bitte, ihm Material zum japanischen Patriotismus zuzusenden.²⁰ Das Buch trägt im Originaltitel den Zusatz „erster Teil“ (*al-Ġuz' al-awwal*), einen wohl geplanten zweiten Teil veröffentlichte Kāmil jedoch nicht mehr.²¹

Kāmil schlug sich in seinem Buch und in Interviews, die während des Kriegs verschiedenen europäischen Zeitungen gab, rhetorisch auf die Seite Japans. Dafür nahm er sogar eine Belastung seiner Freundschaft zu russophilen Franzosen in Kauf (Frankreich war seit 1894 mit Russland verbündet), allen voran dem Schriftsteller Pierre Loti.²² Im Vorwort und in der Einleitung zu *aš-Šams al-mušriqa* macht Kāmil zunächst deutlich, dass seine Sympathien für Japan eine Konsequenz der ungleichen Machtverhältnisse zwischen Europa und dem Orient (*aš-šarq*) darstellten. Diese Machtverhältnisse würden durch Japan nun infrage gestellt:

Einige von uns Orientalen (*aš-šarqiyyūn*) haben gesagt [...], dass die Zeit unserer Nationen vorbei sei [...] und dass sie es nicht vermochten, sich mit der Zivilisation (*madaniyya*) Europas zu rüsten, um ihm mit dieser Widerstand zu leisten. [...] Die japanische Nation hat diese Behauptung als Lüge entlarvt und ruft allen Orientalen zu, dass der Weg zum Erfolg (*irtiqā*) demjenigen offen steht, der ihn gehen will, dass derjenige, der sich bemüht, auch fündig wird und dass ankommt, wer den Weg beschreitet.²³

Innerhalb dieser binären Sicht auf die Welt, die Ägypten und Japan gleichsam im Orient verortet, erscheint Japan vor allem als ein Anschauungsbeispiel für aktive Selbsthilfe auf der Basis von Leistungswillen und persönlicher Opferbereitschaft.²⁴ Japan belegt durch seinen Erfolg den Wert dieser im ägyptisch-muslimischen Reformdiskurs zentralen Tugenden. Die Wege Japans und Ägyptens, welches die genannten Tugenden vernachlässigte, verliefen daher seit dem Bau des Suezkanals 1869 entgegengesetzt: Während es mit Japan stetig bergauf gegangen sei, habe Ägypten stagniert, so dass sich für Kāmil ein Vergleich zwischen diesen beiden Ländern nun darstellt wie derjenige zwischen der aufgehenden und der bereits untergegangenen Sonne.²⁵

Leistungswille und Opferbereitschaft werden jedoch nicht nur von der ägyptischen Bevölkerung eingefordert. Muṣṭafā Kāmil nimmt insbesondere auch die politischen Lenker des Landes in die Pflicht. Sowohl in Japan als auch in Ägypten sei der Herrscher absolut. Während der japanische Kaiser seinem Volk auf den Weg zum Aufschwung (*naḥḍa*) geführt habe, habe der ägyptische Autokrat lediglich die eigenen Bedürfnisse im Blick, wodurch dem Volk Willen und Tatkraft verloren gegangen seien. Für Kāmil ist es demnach das Interesse des Herrschers am Wohlergehen seines Volkes, das den Unterschied ausmache zwischen der Stärke und Schwäche eines Landes:

20 Muṣṭafā Kāmil, *Lettres égyptiennes françaises adressées à Juliette Adam 1895–1908*. Rasā'il miṣriyya firansiyya: wa-hiya al-ḥiṭābāt al-ḥuṣūsiyya allatī arsalahā l-marḥūm Muṣṭafā Kāmil Bāšā fī ḥayātihī ilā mādām Ġulīt Ādām al-kātiba al-firansiyya aš-šahīra, hrsg. von 'Alī F. Kāmil, Le Caire 1909.

21 Vgl. Kāmil, *aš-Šams* [Originalausgabe]. Für eine Liste von Werken, die Kāmil zurate gezogen haben dürfte, vgl. Sugita, Nihonjin, 192.

22 Kāmil, *Lettres*.

23 Kāmil, *aš-Šams*, 17.

24 Michael Laffans Analyse, Muṣṭafā Kāmil habe seine Hoffnung auf französische Unterstützung durch eine Hoffnung auf Japan ersetzt, ist demnach irreführend.

25 Kāmil, a.a.O., 22–24.

Die unbeschränkte Herrschaft zerstört, wenn Sie vom Wege abkommt, an einem Tag, was in Jahrhunderten aufgebaut wurde. Andererseits baut sie, wenn sie wohl geleitet ist, an einem Tag auf, was konstitutionelle Regierungen in vielen Jahren nicht aufbauen können.²⁶

Der „Glaube der Nation an sich selbst“ (*ḥusn i'tiqād al-umma fī nafsihā*), wie in die Japaner vorbildhaft besäßen, sei in einem System der Unterdrückung kaum zu bewahren, da ein Tyrann zur Sicherung seiner Herrschaft ein schwaches Volk bevorzuge.²⁷ Kāmil illustriert diesen Gedanken durch eine Anekdote über ägyptische und japanische Studenten im Paris der 1870er Jahre: Während sich die Ägypter lebensfroh und gesellig verhielten, hätten sich die Japaner selbst in ihrer Freizeit einzig ihren Studieninteressen gewidmet.²⁸ Der Grund sei in den unterschiedlichen Karriereperspektiven in den Heimatländern zu suchen: Die Japaner konnten sich sicher sein, dass sie ihre Kenntnisse in verantwortungsvoller Position für ihr Land würden einsetzen können. Die Ägypter dagegen habe in ihrer Heimat weder Ruhm noch eine Herausforderung erwartet.

Mit dem Glauben der Nation an sich selbst hängt ein Schlüsselbegriff zusammen, der das Wirken Muṣṭafā Kāmils weitgehend zusammenfasst: Patriotismus (*waṭaniyya*). Dieser ist für Kāmil der ausschlaggebende Grund für die neue Stärke Japans:

Wie konnten [die Japaner] dieses glänzende Wunder bewirken? Hat dies nicht seine Ursachen darin, dass der Geist des Patriotismus Groß und Klein durchdrungen hat, die Männer wie die Frauen, die Reichen wie die Armen? Und hat dies nicht seine Ursachen darin, dass dieser reine Geist sich dank der Freiheit, der Gleichheit und der Verfassung entfalten kann?²⁹

Die Sympathien für Japan, die Kāmil beim ganzen ägyptischen Volk feststellen will, speisen sich selbst in seiner eigenen Darstellung nur teilweise aus orientalischer Solidarität und stellen mehr noch eine Parteinahme für das freiheitliche und patriotische Japan gegen das autokratische Russland dar.³⁰ Wie Cemil Aydin überzeugend festgestellt hat, geht das Interesse islamischer und nicht-westlicher Reformdenker an Japan oft mit einem Bekenntnis zu den Werten der liberalen Moderne einher, die von nun an nicht nur in europäischen Staaten, sondern auch in Japan verortet werden.³¹

Begleitet wird Muṣṭafā Kāmils Parteinahme für Japan jedoch von einer Kritik an den Absichten der Europäer. Während diese zwar stets behaupteten, mit ihren Interventionen in

26 Kāmil, *aš-Šams*, 26. In dieser Betonung des richtigen herrschaftlichen Verhaltens ähnelt Muṣṭafā Kāmil dem tunesischen Staatsmann Ḥayr ad-Dīn, der in seinem 1859 erschienenen Buch *Aqwam al-Masālik* den Weg zum Wohlstand vor allem in der Gewährleistung von Sicherheit, Gerechtigkeit und Freiheit durch den Herrscher erkannte. Vgl. Khayr ad-Dīn at-Tūnisi, *The Surest Path. The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*, Cambridge/MA 1967.

27 Kāmil, a.a.O., 26–28.

28 A.a.O., 29f. Die Anekdote wird einem russischen Schriftsteller zugeschrieben, der sie nach dem Japanisch-Chinesischen Krieg 1894–95 in einer Zeitschrift veröffentlicht habe.

29 A.a.O., 31.

30 A.a.O., 33.

31 Aydin, *Politics*; Ders., *A Global Anti-Western Moment? The Russo-Japanese War, Decolonization, and Asian Modernity*, in: Sebastian Conrad/Dominic Sachsenmaier, *Competing Visions of World Order. Global Moments and Movements 1880s–1930s*, New York 2007, 213–236.

fremde Angelegenheiten den Fortschritt der rückständigen Völker fördern zu wollen, sei ihre Besorgnis angesichts des Aufstiegs Japans ein erneuter Beweis für ihre Unaufrichtigkeit gegenüber dem Orient. Die Politik der europäischen Mächte sei in Wahrheit durch Macht- und Konkurrenzdenken geprägt:

[Das Konkurrenzdenken] führt dazu, dass jeder auf die Niederlage (*hidlān*) und das Zurückbleiben (*ta'ahhur*) seines Konkurrenten hinarbeitet. Weder wünschen die Europäer den Fortschritt der Orientalen, noch wollen die Orientalen eine Fortsetzung der europäischen Vorherrschaft (*siyāda*).³²

Auf diese nüchterne Einsicht folgt eine Aufzählung derjenigen Tugenden, die es den Japanern erlaubt hätten, sich gegen die Europäer zu behaupten: Eifer (*ḡidd*), Anstrengung (*iḡtihād*), Arbeit (*'amal*) und Einheit (*ittiḥād*), daneben die Prinzipien des Rechts (*ḥaqq*), der Gerechtigkeit (*'adl*), des Fortschritts (*taqaddum*) und wiederum des Patriotismus.³³

Die in der Einleitung identifizierten japanischen Tugenden werden im Hauptteil von Kāmil's Buch an den herausragenden Persönlichkeiten der modernen Geschichte Japans illustriert. Dies beginnt damit, dass der japanische Kriegeradel (der Samurai-Stand) nach der Meiji-Restauration 1868 zum Wohle der Nation und im Sinne der Gleichwertigkeit ihrer Mitglieder freiwillig auf seine Privilegien verzichtet habe.³⁴ Ähnlich verhalte es sich mit dem japanischen Kaiser, der seine persönlichen Interessen der Stärkung seines Landes unterordne und hervorragende Männer um sich schare, um für die Zukunft Japans zu arbeiten.³⁵ Leicht lässt sich hier wieder eine Kritik an den ägyptischen Khediven erkennen, deren Tendenz zur Selbstbereicherung schon für Zeitgenossen offensichtlich war.³⁶

Nicht nur der japanische Kaiser, sondern auch die japanischen Politiker sind für Muṣṭafā Kāmil Beispiele aufrichtiger patriotischer Gesinnung. Fünf Staatsmännern widmet er eigene Kapitel: Itō Hirobumi (1841–1909), Ōkuma Shigenobu (1838–1922), Itagaki Taisuke (1837–1919), Inoue Kowashi (1843–1895) und Ōkubo Toshimichi (1830–1878). Von diesen fünf Japanern wurden drei aufgrund ihres Wirkens zum Ziel von Mordanschlägen (Ōkubo verstarb, Ōkuma und Itagaki überlebten), ein vierter (Inoue) litt zeitlebens an den Folgen einer Verletzung, die er sich in seiner Jugend im Kampf gegen die Europäer zugezogen hatte.³⁷ Ein Itagaki in den Mund gelegtes Zitat bringt die Bereitschaft der japanischen Staatslenker auf den Punkt, für das Wohl ihres Landes auch ihr Leben zu opfern: „Itagaki mag sterben, aber die Freiheit stirbt nicht!“³⁸

Die Gegenspieler der japanischen Staatsmänner identifiziert Kāmil im Kreis der „Anhänger der Rückständigkeit und der Ignoranz“ (*anṣār at-ta'ahhur wa-l-ḡahl*)³⁹, die jede Verständigung mit den Europäern und das Eindringen moderner Zivilisation als Verrat an der

32 Kāmil, Šams, 34.

33 A.a.O.

34 A.a.O., 69.

35 A.a.O., 91.

36 Afaf Lutfi al-Sayyid-Marso, *Egypt and Cromer. A Study in Anglo-Egyptian Relations*, London 1968, 146.

37 Kāmil, a.a.O., 104–111. Itō Hirobumi sollte später im Jahr 1909 ebenfalls einem Mordanschlag zum Opfer fallen.

38 A.a.O., 108.

39 Ebd.

Heimat interpretierten. Hier mahnt Kāmil trotz seiner Faszination für den japanischen Patriotismus die Schattenseiten eines übertriebenen Ausländerhasses an, womit er nicht zuletzt auf den durch das europäische Ausland oft an ihn selbst gerichteten Vorwurf des „Fanatismus“ reagiert haben dürfte.⁴⁰ Japaner dagegen könnten nicht zwischen der Heimatliebe und dem Hass auf Ausländer unterscheiden, wodurch jegliche Freundschaft mit Europäern nicht aufrichtig sei, sondern nur Mittel zum Zweck.⁴¹ Da ein sich modernisierender Staat jedoch auf das Wohlwollen des Auslands angewiesen sei, sei es notwendig, die eigenen Emotionen im Sinne des rationalen Handelns zurückzustellen. So zeichnet sich der zuvor genannte Ōkubo Toshimichi gerade dadurch aus, dass er sich trotz freundschaftlicher Bande zu den reaktionären Kreisen von diesen losgesagt, sie bekämpft und am Ende neben dem Leben seiner einstigen Freunde auch das eigene für Japan geopfert habe.⁴²

In seinen Ausführungen zum politischen System Japans präsentiert sich Muṣṭafā Kāmil keineswegs als überzeugter Vertreter demokratischer Partizipation, lobt jedoch die japanische Verfassung als eine Art Versicherung, die dem Land in Zeiten schlechter Herrscher Rechtssicherheit und Freiheit bewahre. Kāmil befürwortet ausdrücklich die starke Position des Kaisers in der japanischen Verfassung, da so in einem Land ohne lange parlamentarische Tradition die Risiken des Parlamentarismus minimiert würden. Zudem habe der japanische Kaiser bereits vor dem Inkrafttreten der Verfassung immer den Willen des Volkes respektiert.⁴³ Kritisch ist der ägyptische Kommentator gegenüber dem japanischen Parlament, das sich durch verschiedene Streitigkeiten zwischen den Parteien einerseits und mit der Regierung andererseits häufig selbst blockiert habe.⁴⁴ Während der nationalen Krise des Sino-Japanischen Kriegs 1894–95 habe das Parlament dann jedoch seine Qualität unter Beweis gestellt:

Das Parlament zeigte zur Zeit des Kriegs Japans gegen China großen Patriotismus und stimmte allen Forderungen der Regierung zu. Noch nie hatten die Japaner ihre Parteien in solcher Übereinstimmung und Einheit gesehen wie in jenen Tagen, ohne Getöse und inneren Zwist.⁴⁵

Der Zweck des Parlamentarismus ist für Kāmil demnach nicht in erster Linie die pluralistische Meinungsbildung, sondern die Mobilisierung breiterer Bevölkerungsschichten zum patriotischen Handeln.

2.2 'Alī Aḥmad al-Ġirgāwī, der selbsternannte Missionar

Der Reisebericht Scheich 'Alī Aḥmad al-Ġirgāwīs hat der Forschung Anlass zu verschiedenen Spekulationen gegeben. Ungereimtheiten in al-Ġirgāwīs Reisebericht und die Unmöglichkeit, in Japan Spuren seines Aufenthalts zu finden, haben zu Diskussionen geführt, ob seine Reise überhaupt stattgefunden habe. Šāliḥ as-Sāmarrā'ī, vormals Direktor des Islamic

40 Kāmil, Šams, 171.

41 A.a.O., 172.

42 A.a.O., 112.

43 A.a.O., 116f. Mit der starken Position des japanischen Kaisers zeichnet Muṣṭafā Kāmil hier ein weitgehend idealistisches Bild. Die Geschichtsschreibung geht eher davon aus, dass der Kaiser letztlich mehr als symbolische Figur für eine überschaubare Gruppe faktisch regierender Politiker („Meiji-Oligarchie“) wirkte.

44 A.a.O., 132.

45 A.a.O., 137.

Center Japan in Tokio, formulierte die auch durch Alain Roussillon aufgegriffene These, al-Ğirğāwī sei zwar in Richtung Japan abgereist, jedoch lediglich bis in die japanische Kolonie Taiwan gelangt.⁴⁶ Die Schilderung Japans sei damit eigentlich ein Bericht über Taiwan, das al-Ğirğāwī mangels Orts- und Sprachkenntnissen für Japan gehalten habe. Die relative Unbekanntheit der Person al-Ğirğāwī hat den Südostasienwissenschaftler Michael Laffan außerdem zu dem Schluss veranlasst, dass es sich bei diesem um ein Pseudonym des ägyptischen Offiziers Aḥmad Faḍlī handeln könne, der 1906 nach Japan reiste.⁴⁷

Bei genauerer Betrachtung besteht kein Zweifel daran, dass es sich bei Faḍlī und al-Ğirğāwī um zwei unterschiedliche Persönlichkeiten handelt. Der mehrjährige Aufenthalt Faḍlīs in Tokio ist sowohl durch Zeitzeugnisse als auch durch spätere Recherchen des japanischen Journalisten Suzuki hinreichend belegt.⁴⁸ In Japan gab Faḍlī in Zusammenarbeit mit dem schillernden indischen Panislamisten Muhammad Barakatullah die erste islamische Zeitschrift in Japan heraus, die Islamic Fraternity (1910–1912).⁴⁹ Die Gleichsetzung von Faḍlī und al-Ğirğāwī durch Laffan geht wohl auf einen Bericht der orientalistischen Zeitschrift *Revue du Monde Musulman* zurück, der die beiden Ägypter im selben Atemzug als muslimische Missionare in Japan erwähnt.⁵⁰ Ihre jeweiligen Schriften zeigen jedoch zwei deutlich unterschiedliche Herangehensweisen. Faḍlīs 1909 und 1911 in Kairo herausgegebene Bücher *an-Nafs al-yābāniyya* und *Sirr taqaddum al-Yābān* sind dezidiert pro-japanisch gehalten, so dass sich sogar vermuten lässt, er habe sie in japanischem Auftrag veröffentlicht. Beispielsweise rechtfertigt letzteres Werk die kurz zuvor erfolgte Annexion Koreas durch Japan mit der wohlwollenden japanischen Zivilisierungsmission.⁵¹ al-Ğirğāwī argumentiert dagegen in *ar-Riḥla al-yābāniyya* und seinen weiteren Schriften durchgängig von der Perspektive des islamischen Modernismus und Panislamismus her.⁵² Analoge Gedanken vertrat er in der Wochenzeitung al-Iršād, die er zwischen 1905 und 1906 herausgab und in der er seine Reise ankündigte.⁵³

Dass Aḥmad Faḍlī in al-Ğirğāwīs Reisebericht keine Erwähnung findet, mag ein weiteres Indiz dafür sein, dass Letzterer nie in Japan gewesen ist. Für die Existenz al-Ğirğāwīs und seine Abreise aus Ägypten finden sich allerdings genügend Belege.⁵⁴ al-Ğirğāwī war

46 Šāliḥ as-Sāmarrāʾī, *Tārīḥ wa-taʾawwur ad-daʿwa al-islāmiyya fī l-Yābān*, Tokio o. J., 5; Roussillon, *Identité*, 17.

47 Michael Laffan, *Tokyo as a Shared Mecca of Modernity. War Echoes in the Colonial Malay World*, in: Rotem Kowner, *The Impact of the Russo-Japanese War*, London 2007, 219–238, 229.

48 Vgl. Brandenburg, *Osmanlı-Japan İlişkilerinde*; Ders., *An Inventory of the First Muslim Journal in Japan. The Islamic Fraternity (1910–12) and Its Successors*, in: *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 35 (2019), 177–204.

49 Selçuk Esenbel, *General Utsunomiya Tarō ve Ulusötesi Panislamcılık Hareketi*, in: Dies./Erdal Küçükyalçın, *Türkiye'de Japonya Çalışmaları 2*, İstanbul 2015, 474–485; Ulrich Brandenburg, *The Multiple Publics of a Transnational Activist. Abdürrüşid İbrahim, Pan-Asianism, and the Creation of Islam in Japan*, in: *Die Welt des Islams* 58 (2018), 143–172.

50 Lucien Bouvat/Molla Aminoff u.a., *Autour du monde musulman*, in: *Revue du Monde Musulman* 8 (1909), 236–286, 283.

51 Faḍlī, *Sirr*, 5.

52 al-Ğirğāwī veröffentlichte mit *al-Islām wa-Mistar Skūt* und *Ḥikmat at-taṣrīʿ wa-falsafatuhu* mindestens zwei weitere Bücher. Vgl. Yūsuf al-Yaʿn Sarkīs, *Muḡam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiyya wa-l-muʿarraba*, al-Qāhira o. J., 682f.

53 Zu *al-Iršād* vgl. Filib di Ṭarrāzī, *Tārīḥ aṣ-ṣaḥāfa al-ʿarabiyya*, Bd 2, Bayrūt 1914, 1701.1709.

54 Für Informationen zu al-Ğirğāwīs und seiner Familie, vgl. Muḥammad ʿIzzat aṭ-Taḥṭāwī, aṣ-Šayḥ ʿAlī

aktiv in mehreren reformistischen Gesellschaften an der Moschee-Universität al-Azhar.⁵⁵ Seine Reise nach Japan konnte er finanzieren, indem er einen Teil des familiären Landbesitzes in Oberägypten verkaufte.⁵⁶ Gemäß eigenen Angaben hat al-Ğirğāwīs Reise insgesamt circa acht Monate gedauert.⁵⁷ Kairo verließ er am Morgen des 30. Juni 1906, wobei seine Abreise sogar in der bedeutenden Tageszeitung *al-Muqattam* gemeldet wurde.⁵⁸ Sein Reisebericht erschien wahrscheinlich noch im Jahr 1907, denn schon im März jenes Jahres machte al-Ğirğāwī in einem in *al-Muʿayyad*, einer anderen wichtigen Tageszeitung, erscheinenden Artikel über das japanische Bildungswesen seinen neuen Status als Japanexperte geltend.⁵⁹ Die Vermutung, al-Ğirğāwī sei nie in Japan eingetroffen, wird zuerst 1911 durch den zuvor erwähnten Muhammad Barakatullah in der *Islamic Fraternity* geäußert. Barakatullah nennt al-Ğirğāwī zwar nicht namentlich, doch bezieht er sich auf einen kürzlich ins Urdu übersetzten Reisebericht eines Ägypters, in dem der Autor Japan mit Taiwan verwechselt habe.⁶⁰ al-Ğirğāwīs Reiseberichte wurde 1908 auf Urdu veröffentlicht.⁶¹

Ungereimtheiten finden sich in al-Ğirğāwīs Reisebericht genügend, so beispielsweise eine bizarr anmutende Beschreibung der Verwendung von Essstäbchen.⁶² Überdies machen die tatsächlich Japan betreffenden Kapitel deutlich weniger als die Hälfte der Erzählung aus. Selbst in diesen Kapiteln werden häufig eher Aspekte der islamischen Religion thematisiert, als dass sie sich tatsächlich Japan widmen. Aus der Logik des Reiseberichts heraus wird das Desinteresse al-Ğirğāwīs an landeskundlichen Informationen teilweise verständlich. Der Reisende befasst sich in Japan kaum mit touristischen Aktivitäten, sondern fast ausschließlich mit der Organisation von Informationsveranstaltungen über den Islam – während seines einmonatigen Aufenthalts sollen achtzehn solcher Veranstaltungen stattgefunden haben.⁶³ Auch seine geschilderten missionarischen Erfolge, die Konversion von 6000 Japanern zum Islam, bieten Grund zum Zweifeln. Das Interessante an al-Ğirğāwī ist, wie der japanische Historiker Sugita Hideaki betont hat, letztlich nicht sein Anspruch auf Authentizität, sondern die in seinem Reisebericht stattfindende Auseinandersetzung mit Japan.⁶⁴

al-Ğirğāwīs beschreibt, wie er im Laufe seiner Reise vier weitere muslimische Missionare kennenlernt, mit denen zusammen er die Japaner für den Islam gewinnen will. Von Kairo aus fährt al-Ğirğāwī zunächst über Alexandria, Messina und Neapel nach Tunis, wo er seinen tunesischen Begleiter trifft, mit dem er vorher brieflich Kontakt hatte.⁶⁵ Im spätere

Aḥmad al-Ğirğāwī, *Awwal man daʿā ilā l-islām fī bilād al-Yābān*, in: *Mağallat al-Azhar* 59 (1987), 1700–1710.

55 Eliezer Tauber, *Report Respecting Secret Societies*, 1911, in: *Middle Eastern Studies* 42 (2006), 603–623.

56 as-Sāmarrāʾī, *Tārīḥ*, 6.

57 al-Ğirğāwī, *Riḥla*, 13.

58 A.a.O., 13; Miṣrī sāfara ilā l-Yābān, in: *al-Muqattam*, 27.06.1906.

59 ʿAlī A. al-Ğirğāwī, *Ṭuruq at-taʿlīm fī l-Yābān*, in: *al-Muʿayyad*, 18.04.1907, 1f.

60 Muhammad Barakatullah, *Two Distinguished Guests and Islamic Association of Japan*, in: *The Islamic Fraternity* 2 (1911), 3f.

61 Šāliḥ as-Sāmarrāʾī, *Islam in Japan. History, Spread, and Institutions in the Country*, Tokio 2009, 9f.

62 Für eine Aufzählung solcher Ungereimtheiten vgl. Sugita, *Nihonjin*, 303.

63 al-Ğirğāwī, *Riḥla*, 116.

64 Sugita, *Nihonjin*, 225.

65 Im Reisebericht selbst wird dieser Zweck des Abstechers nach Tunis nicht explizit erwähnt, jedoch äußert al-Ğirğāwī in *al-Iršād* die Absicht, zunächst in Tunis einen Gefährten treffen zu wollen. Vgl. ʿAlī

ren Verlauf der Reise, nach einem Halt in Singapur, macht al-Ğirğāwī die Bekanntschaft des chinesischen Muslims Sulaymān aṣ-Ṣīnī (Sulaymān der Chineser).⁶⁶ Nach der Ankunft in Yokohama, erweitert sich die Gruppe noch um den russischen Muslim Maḥmūd ar-Rūsī (Maḥmūd der Russe), der zuvor brieflich mit Sulaymān Kontakt hatte.⁶⁷ In Tokio stößt schließlich der Inder Ḥusayn ‘Abd al-Mun‘im, der bereits seit fünf Monaten als Missionar in Japan tätig gewesen sei, zu der nun fünfköpfigen, international zusammengesetzten Gruppe.⁶⁸ Wohl kaum zufällig stellt die Gruppe eine Verkörperung des panislamischen Gedankens dar und bringt Muslime verschiedener Weltgegenden im Einsatz für den Islam zusammen.⁶⁹ Für die Komposition des Reiseberichts birgt dies den zusätzlichen Vorteil, dass al-Ğirğāwī einen Grund erhält, die Lage der Muslime in China und Russland zu thematisieren, obwohl er China nur streift und Russland gar nicht besucht. Die Sulaymān aṣ-Ṣīnī zugeschriebenen Erläuterungen zum chinesischen Islam sind jedoch eine fast wortgetreue Übersetzung eines im Januar 1907 in der französischen orientalistischen Zeitschrift *Revue du Monde Musulman* erschienenen Artikels.⁷⁰ Dies vertieft einerseits die Zweifel an der Faktizität von al-Ğirğāwīs Schilderungen, doch wird gleichzeitig die Vertrautheit des Autors mit dem zeitgenössischen orientalistischen Schrifttum deutlich.

Mission ist das erklärte Ziel von al-Ğirğāwīs Japanreise. Einerseits sei das Privileg, Heimat der bedeutenden Azhar-Moschee-Universität zu sein, für die Ägypter eine Verpflichtung, der Welt Rechtleitung zu geben und aktiv Mission zu betreiben.⁷¹ Andererseits ist die unmittelbare Motivation für al-Ğirğāwīs Reise die in ägyptischen und internationalen Zeitungen verbreitete Falschmeldung, Japan habe einen Kongress der Religionen einberufen, um sich im Anschluss für eine Staatsreligion zu entscheiden.⁷² Als Reaktion auf diese Meldungen beginnt al-Ğirğāwī zunächst, für die Entsendung einer ägyptisch-muslimischen Missionsdelegation zu werben:

Ich hatte in den lokalen Zeitungen nicht abreißende Nachrichten gelesen, dass in Japan auf Anordnung des Mikados, des Herrschers über dieses Land, ein religiöser Kongress (*mu'tamar dīnī*) abgehalten würde. Muslimische und andere religiöse Gesandtschaften machten sich auf, an diesem Kongress teilzunehmen, dessen Arbeit darin bestünde, die Grundlagen einer jeden Religion zu erörtern. Ich folgte diese Artikeln in vielen Ausgaben meiner Zeitung *al-Irṣād* und rief dazu auf, eine Delegation der besten Religionsgelehrten (*‘ulamā*) Ägyptens zusammenzustellen, die zusammen mit den anderen Delegationen an den Sitzungen des Kongresses teilnehmen und

A. al-Ğirğāwī, *Safar ṣāhib al-ğarīda ilā l-Yābān*, in: *al-Irṣād*, 29.06.1906, 1.

66 al-Ğirğāwī, a.a.O., 94.

67 A.a.O., 102f.

68 Als weiterer Begleiter eingeplant war laut al-Ğirğāwī Aḥmad Mūsā al-Miṣrī al-Munūfī, ein in Kalkutta lebender Ägypter. Dieser habe aufgrund einer Erkrankung die Reise nach Japan jedoch nicht antreten können. Vgl. al-Ğirğāwī, *Safar*, 12.

69 An früherer Stelle im Reisebericht lobt al-Ğirğāwī ausdrücklich den Einsatz russischer und chinesischer Muslime für den Islam. Vgl. al-Ğirğāwī, *Rihla*, 25f.

70 A.a.O., 94–96; Nigârêndé, *Notes sur les musulmans chinois*, in: *Revue du Monde Musulman* 1 (1907), 388–397.

71 al-Ğirğāwī, a.a.O., 12.

72 Zu dieser Falschmeldung vgl. Brandenburg, *Zeichen*.

die Lehren der islamischen Religion in der Nation der aufgehenden Sonne verbreiten würde.⁷³

Als sich niemand zur Reise nach Japan bereit erklärt, macht sich al-Ğirğāwī schließlich selbst auf den Weg. Er verkündet seine Abreise in seiner Zeitschrift *al-Irṣād* und gibt bekannt, für seine Reisekosten selbst aufzukommen und von niemandem Geld zu akzeptieren.⁷⁴ Die Nachricht seiner Abreise sei sogar von der nicht-arabischen Presse in Istanbul, Indien, Afghanistan und Kazan abgedruckt worden.⁷⁵

Nach seiner Ankunft in Japan widmet sich al-Ğirğāwī mit seinen vier Gefährten der Verbreitung des Islams. Ihr erster Konvertit ist ein wohlhabender japanischer Händler mit dem nicht zu identifizierenden Namen Ğāznīf, von dem die Gruppe ein Haus als Zentrum für ihre Missionsbestrebungen zur Nutzung erhält.⁷⁶ In dem Haus veranstalten die muslimischen Reisenden ihre Informationsabende über den Islam, die von Japanern zahlreich besucht werden und zu zahlreichen Konversionen führen.⁷⁷ Obwohl al-Ğirğāwī aufgrund seiner verspäteten Ankunft in Japan an dem angeblichen Religionskongress nicht teilnehmen kann, beschreibt er auch diesen ausführlich. Am Ende seines Buches wendet er sich in einem Plädoyer an den Khediven, an die islamischen Gelehrten und an die vermögenden Ägypter, mehr Engagement für ihr Land und ihre Religion zu zeigen. Insbesondere fordert er dazu auf, Missionare nach Japan und China zu schicken, um diese Länder zum Islam zu bekehren.⁷⁸

Laut dem Vorwort zu seinem Reisebericht möchte al-Ğirğāwīs durch das japanische Beispiel die ägyptischen Gelehrten und die ägyptische Jugend zur Aktivität anspornen.⁷⁹ Seine Reise unternimmt er damit nicht aus Eigeninteresse, sondern „zum Nutzen meines Landes und als Dienst an meiner Religion und der islamischen Gemeinschaft“ (*li-ağli naf'i bilādī wa-ḥidmati dīnī wa-ğāmi'atī*)⁸⁰. Im Laufe des Reiseberichts wird deutlich, dass dieser Dienst an der Gemeinschaft auch das Bekenntnis zum osmanischen Kalifat als Symbol der Einheit der Muslime und zum Osmanischen Reich beinhaltet, das al-Ğirğāwī als „unser Staat“ (*dawlatunā*) bezeichnet.⁸¹ Zum europäischen Kolonialismus äußert er sich zwar kritisch, jedoch schreibt er auffällig ablehnender über die Kolonialherrschaft der Franzosen in Tunesien als über die britische Herrschaft in Ägypten und Indien. Frankreich kritisiert er für die Unterdrückung und Demütigung der tunesischen Bevölkerung und prangert an, dass die proklamierte Religionsfreiheit bloße Fassade sei. Dies

73 al-Ğirğāwī, *Rihla*, ebd.

74 Dies widerlegt die Behauptung des Orientalisten Fernand Farjanel, der in einem viel zitierten Artikel in der *Revue du Monde Musulman* geschrieben hatte, al-Ğirğāwī habe in der Presse aktiv um Sponsoren für seine Reise geworben. Vgl. Fernand Farjanel, *Le Japon et l'Islam*, in: *Revue du Monde Musulman* 1 (1906), 101–114.

75 al-Ğirğāwī, 13 Für diese Behauptung konnte ich während meiner Recherchen in osmanischen und tatarischen Zeitungen keine Belege finden. Über die Reise al-Ğirğāwīs wurde jedoch, unter Berufung auf britische Quellen, in der japanischen Tageszeitung *Tōkyō Nichi Nichi Shinbun* berichtet. Vgl. Brandenburg, *Imagining*, 176.

76 al-Ğirğāwī, a.a.O., 110f.

77 A.a.O., 192.

78 A.a.O., 221.

79 A.a.O., 9.

80 A.a.O., 10.

81 A.a.O., 23.

machte die französische Herrschaft um ein Vielfaches schlimmer als diejenige Großbritanniens, das in Ägypten wenigstens nützliche Reformen voranbringe.⁸² Durch seinen pragmatischen Umgang mit der Realität britischer Besatzung unterscheidet sich al-Ğirğāwī deutlich von den frankophilen Nationalisten um Muṣṭafā Kāmil, die in Frankreich lange einen logischen Verbündeten gegen Großbritannien sahen.

2.3 Muḥammad 'Alī al-Amīr – Prinz und privilegierter Tourist

Muḥammad 'Alī (1875–1955) entstammte dem ägyptischen Herrscherhaus und war ein Sohn des Khediven Tawfīq (1852–1892).⁸³ Von seinem Urgroßvater Muḥammad 'Alī, dem berühmten Modernisierer Ägyptens, wird er meist durch den Namenszusatz „al-Amīr“ (der Prinz) unterschieden. Auf seine verwandtschaftlichen Beziehungen nimmt er innerhalb seines Reiseberichts nur einmal Bezug, als der Dolmetscher eines Mitreisenden diesem mitteilt, „dass ich ein Bruder des erhabenen Khediven von Ägypten bin“.⁸⁴ Muḥammad 'Alī genoss eine standesgemäße Erziehung in Wien und in der Schweiz und sprach fließend Englisch, Französisch und Türkisch. Schon während seiner Schulzeit unternahm er mit seinem Bruder zahlreiche Reisen in die Metropolen Europas. Spätere Reisen führten ihn unter anderem nach Nord- und Südamerika, nach Afrika, nach Südostasien und Australien sowie nach Indien. Sein Anwesen auf der Nilinsel Roda in Kairo schmückte der Prinz mit seltenen Pflanzen und Bäumen, die er von seinen Reisen mitbrachte.⁸⁵

Im Anschluss an seine größeren Reisen veröffentlichte Muḥammad 'Alī jeweils Reiseberichte, wobei er seine Aufzeichnungen professionellen Schriftstellern anvertraute, die diese zusammenstellten und Passagen ergänzten.⁸⁶ In *ar-Riḥla al-yābāniyya*, dem 1910 erschienenen Bericht über seine Japanreise, wird im Gegensatz zu anderen Reiseberichten des Prinzen nicht explizit auf einen Auftragsschreiber verwiesen, es lässt sich dennoch ein solcher vermuten. Die Sprache des Reiseberichts bleibt meist schlicht und nüchtern, und oftmals reihen sich Muḥammad 'Alīs Erfahrungen einfach aneinander, ohne näher kommentiert zu werden. Beispielsweise erfahren die Leser so auch von eher nebensächlichen Tätigkeiten wie dem Kauf von Postkarten.⁸⁷ Bisweilen finden sich lose Stränge in der Erzählung, etwa wenn der Prinz in Tokio bei einem chinesischen Schneider einen Sommeranzug in Auftrag gibt, von dem die Leser später nichts mehr erfahren.⁸⁸

Die Umstände von Muḥammad 'Alīs Japanreise kommen in seinem Reisebericht nur lückenhaft ans Licht. Begleitet wird Muḥammad 'Alī durch den im Laufe der Erzählung mehrfach erwähnten 'Alī Bey Riḍā, dessen genaue Beziehung zum Prinzen nicht erläutert wird.⁸⁹

82 al-Ğirğāwī, *Riḥla*, 52–58.

83 Zu Muḥammad 'Alī vgl. Zakī Fahmī, *Ṣafwat al-'aṣr fī tāriḥ wa-rusūm maṣāhīr riḡāl Miṣr, al-Qāhira*, 95–98; Ḥayr ad-Dīn az-Ziriklī, *al-A' lām. Qāmūs tarāğim li-aṣḥar ar-riḡāl wa-n-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribin wa-l-mustaṣriqin*, 2. Auflage, Bd 7, 198–199; Arthur Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Egypt*, Boulder 2000, 136; Emine F. Tugay, *Three Centuries. Family Chronicles of Turkey and Egypt*, London 1963, 170–172.

84 'Alī al-Amīr, *Riḥla*, 7.

85 Tugay, *Centuries*.

86 az-Ziriklī, *A' lām*, 198.

87 'Alī al-Amīr, a.a.O., 31.

88 A.a.O., 71.

89 A.a.O., 44.

Außerdem begleitet mindestens ein Bediensteter die beiden Reisenden.⁹⁰ Organisiert wird die Reise durch die Firma Thomas Cook, der der Prinz seit zwanzig Jahren in Reiseangelegenheiten vertraue.⁹¹ Es lässt sich damit vermuten, dass Muḥammad 'Alī zumindest abschnittsweise als Teil einer Reisegruppe unterwegs war. So tritt, als der Prinz Tokio in Richtung Nagoya verlassen will, ein Herr Faryāns auf, der als „der ehemalige amerikanische Vizepräsident“ (*wakīl ra'īs ġumhūriyyat Amīrikā sābiqan*) vorgestellt wird. Bei diesem handelt es sich offenbar um Charles W. Fairbanks, der nach dem Ende seiner Vizepräsidentschaft (1904–09) zu einer Weltreise aufbrach.⁹² Die Leser erfahren bei der Gelegenheit, dass Fairbanks mit Muḥammad 'Alī bereits einen Ausflug nach Nikko unternommen hat und ihn über China zurück nach Europa begleiten wird.⁹³ Der Hinweis auf Fairbanks erlaubt eine genauere Eingrenzung des Reisezeitraums, da Datumsangaben im Reisebericht ansonsten kaum vorhanden sind. Laut zeitgenössischen Berichten wurde Fairbanks am 31. Mai 1909 in Tokio beim japanischen Kaiser empfangen.⁹⁴ Damit ist davon auszugehen, dass sich Muḥammad 'Alī im Mai/Juni 1909 in Japan befindet. Am 7. Juli 1909 tritt er nach einem Abstecher nach Korea und in die Mandschurei von Harbin aus die Rückreise nach Europa an.⁹⁵

Den Hinweg wie den Rückweg legt Muḥammad 'Alī mit der einige Jahre zuvor fertiggestellten Transsibirischen Eisenbahn zurück, die zum damaligen Zeitpunkt speziell auch für Reisende der ersten Klasse als komfortabler und kostengünstiger galt als der Seeweg.⁹⁶ Bevor er in Moskau in den Zug nach Ostasien steigen kann, fährt der Prinz zunächst von Alexandria mit dem Schiff nach Triest und von dort mit der Eisenbahn über Wien in Richtung Russland.⁹⁷ Erst ab der Station Moskau beginnt der eigentliche Reisebericht, der zunächst die Durchquerung Eurasiens und der Mandschurei schildert. Nach der Ankunft in Wladiwostok setzt der Prinz nach Tsuruga an der Westküste Japans über. In Japan bereist Muḥammad 'Alī außer der Hauptstadt Tokio auch die Städte Yokohama, Nikko, Nagoya, Kyoto und Kobe sowie die Insel Miyajima bei Hiroshima und besichtigt zahlreiche Tempel, Parks, Museen und andere Sehenswürdigkeiten.⁹⁸ Der Rückweg führt den Prinzen von Shimonoseki ins koreanische Busan, nach Seoul und schließlich zurück in die Mandschurei, wo er seinen Reisebericht abschließt.

Muḥammad 'Alīs Blick auf Japan ist kritisch und distanziert. Er beanstandet die Verschlossenheit der Japaner und ihre Unfreundlichkeit gegenüber Ausländern,⁹⁹ fühlt sich von japanischen Souvenirverkäufern belästigt und betrogen,¹⁰⁰ und selbst das Essen gefällt ihm

90 'Alī al-Amīr, *Riḥla*, 84–86. Auf diesen Seiten schildert Muḥammad 'Alī die Zimmer für die Bediensteten in seinem Hotel in Kobe. Morgens lässt er sich von einem Diener wecken.

91 A.a.O., 50.

92 Ray E. Boomhower, Charles Warren Fairbanks (1852–1918), in: L.E. Purcell, *Vice Presidents. A Biographical Dictionary*, New York 2005, 241.

93 'Alī al-Amīr, a.a.O., 72.

94 Mr. Fairbanks Sees Emperor, in: *New-York Daily Tribune*, 1.6.1909, 7.

95 Vgl. 'Alī al-Amīr, a.a.O., 42. Der Prinz bucht in Wladiwostok eine Fahrkarte für die Transsibirische Eisenbahn für den genannten Tag. Es handelt sich um die einzige präzise Datumsangabe im gesamten Text.

96 Richard Henning, *Bahnen des Weltverkehrs*, Leipzig 1909, 76f.

97 'Alī al-Amīr, a.a.O., 27.

98 A.a.O., 65–68.

99 A.a.O., 61.

100 A.a.O., 54.

nicht.¹⁰¹ Gegenüber dem ländlichen Japan ist der kosmopolitische Reisende skeptisch. Bereits anlässlich der Abreise aus der Hauptstadt Tokio in die Großstadt Nagoya äußert er seine Nervosität, nun das „Gebiet der Kultur und Zivilisation“ (*bilād al-ḥaḍāra wa-t-tamḍīn*) zu verlassen und sich von den ausländischen Gesandtschaften und der Niederlassung der Firma Cook zu entfernen.¹⁰² Ländliche Gegenden bekommt Muḥammad 'Alī im Wesentlichen nur durch die Fenster seines komfortablen Zugabteils zu sehen.

Ähnlich wie al-Ġirġawī sieht sich Muḥammad 'Alī in der Pflicht, die Tätigkeit des Reisens gegenüber seinen Lesern legitimieren. Reisende, so heißt es im Vorwort, hätten die wichtige Aufgabe, ihren Landsleuten die Errungenschaften fremder Ländern mitzuteilen und vor schlechten Entwicklungen zu warnen.¹⁰³ Diesem Bildungsauftrag wird der touristisch geprägte Reisebericht jedoch nur bedingt gerecht. Eine direkte Antwort auf die Einleitung bietet der in der Neuauflage von 2004 mit „Japan, Korea, die Mandschurei und die Situation der Völker dieser Länder“ betitelte Anhang, der in der Originalausgabe den schlichten Titel „Supplement“ (*tatimma*) trägt und ohne sichtbare Zäsur dem Reisebericht nachfolgt.¹⁰⁴ Der Anhang enthält verschiedene geographische, historische und ethnologische Informationen zu den genannten Ländern, die im Hauptteil keinen Platz gefunden zu haben scheinen. Des Weiteren beinhaltet er einen Aufruf zur Missionierung Japans, der eine schnelle Islamisierung des Landes in Aussicht stellt, falls muslimische Missionare dort aktiv würden.¹⁰⁵ Obwohl Muḥammad 'Alī sehr religiös gewesen sein soll, wirkt sein Interesse an der Mission in dieser Form überraschend.¹⁰⁶ Während seines Aufenthalts in Japan thematisiert er nur ein einziges Mal seine Religion, als ihm ein interessierter Japaner Fragen über den Koran und den Islam stellt.¹⁰⁷ Der Missionsaufruf stellt in gewisser Weise eine Wiederaufnahme der Debatte um die Entsendung islamischer Missionare nach Japan dar, an der sich unter anderem al-Ġirġawī beteiligt hatte, und macht deutlich, wie sehr Japan als Thema in der ägyptischen Öffentlichkeit mit Konversionshoffnungen verknüpft war. Zusammenhängen mag der Aufruf auch mit der Unterstützung des Prinzen für den islamischen Reformdenker Rašīd Riḍā, der sich um den Aufbau einer Schule zur Ausbildung islamischer Missionare unter anderem zur Mission in Japan und China bemühte.¹⁰⁸

Die von der Eisenbahn geprägte Reise Muḥammad 'Alīs spielt sich ab vor dem Hintergrund einer durch imperialistische Interessen vorangetriebenen Vernetzung der Welt. Die machtpolitischen Hintergründe seiner Reise werden durch Muḥammad 'Alī als gegeben hingenommen. Im Vorfeld seiner Reise bereitet sich der Prinz entsprechend vor und lässt sich durch die ausländischen Gesandtschaften in Ägypten Empfehlungsschreiben ausstellen. Die Empfehlung des russischen Gesandten identifiziert er später als den Grund seiner bevorzugten Behandlung während der Durchquerung Russlands.¹⁰⁹ Entsprechend ist ein

101 'Alī al-Amīr, Riḥla, 84.

102 A.a.O., 72.

103 A.a.O., 26.

104 Vgl. 'Alī al-Amīr, Riḥla [Originalausgabe], 132.

105 'Alī al-Amīr, Riḥla, 109f.

106 Zur Religiosität Muḥammad 'Alīs, vgl. Tugay, Centuries. 171.

107 'Alī al-Amīr, a.a.O., 79.

108 Vgl. Umar Ryad, Islamic Reformism and Christianity. A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rašīd Riḍā and His Associates (1898–1935), Leiden 2009, 163.

109 'Alī al-Amīr, a.a.O., 114.

Höhepunkt der langen Zugfahrt durch Sibirien Muḥammad 'Alīs Begegnung mit dem russischen Großfürsten Konstantin,¹¹⁰ den er nicht nur als überaus beliebt beim Volk, sondern, anlässlich eines gemeinsamen Abendessens, auch als höchst angenehmem Charakter beschreibt.¹¹¹ Unerwähnt lässt Muḥammad 'Alī bei dieser Gelegenheit die russische Expansionspolitik in Ostasien, und erst im Anhang des Reiseberichts kommt er auf den Russisch-Japanischen Krieg zu sprechen.¹¹² Auch panislamische Solidarität ist für den Prinzen kein bedeutendes Thema, und als sein Zug das russische Tatarstan durchquert, nimmt er dies nicht wie al-Ġirġawī zum Anlass, die politische oder soziale Lage der muslimischen Tataren in Russland zu erörtern. Zwar zeigt er sich beim Anblick der Landwirtschaft erfreut darüber, dass die Tataren „Tatkraft und Liebe zur Arbeit besitzen und eine Abneigung gegenüber der Ruhe und Faulheit“.¹¹³ Größere Aufmerksamkeit widmet er aber der Schönheit der Landschaft und den Besonderheiten des zweihöckrigen Kamels.¹¹⁴ Auf seiner Rückreise durch die Mandschurei zeigt sich der Prinz dann interessiert an den muslimischen Gemeinden vor Ort und bittet einen Kontaktmann, bei der chinesisch-muslimischen Gemeinde in Mukden zu erfragen, in welcher Sprache sie den Koran läsen und das Gebet verrichteten.¹¹⁵ Insgesamt bleibt hier der Eindruck eines sich jedoch in der kosmopolitischen Elite der imperialistisch geordneten Welt heimisch fühlenden Reisenden, dessen Bewusstsein als Muslim nur vereinzelt in den Vordergrund tritt.

3. Themen des ägyptischen Japanbilds

3.1 Japans Bruch mit der Tradition – Frauen, Bildung und Zivilisation

Die ideale Gestaltung der Gesellschaft war eines der dominantesten Themen der öffentlichen Auseinandersetzung im Ägypten des frühen 20. Jh.s. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die drei besprochenen Autoren der Funktionsweise der japanischen Gesellschaft ein besonderes Augenmerk widmen, um daraus Lehren für Ägypten abzuleiten. Hervorstechende Themen sind vor allem der soziale Status der Frauen und das Bildungssystem. Mit dieser Schwerpunktsetzung antworten die Autoren einerseits auf ein spezifisches Reformbedürfnis, das sie in der ägyptischen Gesellschaft identifizieren. Andererseits bleibt festzuhalten, dass sie sich in ihren Ausführungen kaum signifikant vom gängigen Japanbild europäischer oder amerikanischer Autoren entfernen. Dies macht deutlich, wie innerhalb einer zunehmend globalisierten Öffentlichkeit Themen und Argumente bereits sprach- und grenzübergreifend miteinander vernetzt waren.¹¹⁶

110 Der Herausgeber der Neuauflage des Reiseberichts, 'Alī Aḥmad Kan'ān, merkt an, es handle sich hier um Konstantin Nikolajewitsch. Vgl. a.a.O., 32. Gemeint ist aber Großfürst Konstantin Konstantinowitsch Romanow (1858–1915), ein Enkel des Zaren Nikolaus I. und Sohn des bereits verstorbenen Konstantin Nikolajewitsch (1827–92). Vgl. Andrei Maylunas/Sergei Mironenko, A Lifelong Passion. Nicholas and Alexandra. Their Own Story, New York 1997.

111 'Alī al-Amīr, Riḥla, 33.

112 A.a.O., 112f.

113 A.a.O., 30.

114 A.a.O., 31.

115 A.a.O., 104.

116 Zur Funktionsweise der globalen Öffentlichkeit, vgl. Dietrich Jung, Orientalists, Islamists and the

Informationen über Japan waren für die ägyptischen Autoren meist nur über Umwege zu erlangen. Wie bereits gesehen, stammte Muṣṭafā Kāmils Wissen zum Großteil aus der vorhandenen Japanliteratur in französischer und möglicherweise anderen europäischen Sprachen. Der Japanreisende Muḥammad 'Alī blieb aufgrund fehlender Japanischkenntnisse während seines Japanaufenthalts auf die Dienste eines Dolmetschers und Reiseführers (*turğumān*) angewiesen und beschränkte seinen Austausch ansonsten auf diejenigen Japaner, mit denen er sich auf Englisch oder Französisch verständigen konnte. Seine Abhängigkeit von der vermittelnden Funktion des Dolmetschers ist dem Reisenden bewusst, und er beruft sich in der Beschreibung von Sehenswürdigkeiten oder japanischen Bräuchen wiederholt auf die Aussagen derselben.¹¹⁷ Stellenweise beklagt sich Muḥammad 'Alī über die mangelhaften Englischkenntnisse der Dolmetscher oder wirft ihnen vor, in Absprache mit den Souvenirverkäufern die Touristen zu betrügen.¹¹⁸ Auch al-Ğirğāwī thematisiert in seinem Reisebericht das Problem der Sprache, da erfolgreiche Missionierung auf effektiver Kommunikation beruhe. Der erste japanische Konvertit, Ğāznīf, habe sich fließend auf Englisch verständigen können.¹¹⁹ Von den Gefährten al-Ğirğāwīs scheint jedoch einzig der Inder Ḥusayn 'Abd al-Mun'im Englisch zu sprechen.¹²⁰ Daraus ergibt sich die Situation, dass sowohl Gespräche als auch öffentliche Vorträge vor japanischem Publikum auf einem mehrstufigen Prozess der Übersetzung beruhen.

Laut Basil Hall Chamberlain, einem der renommiertesten Japan-Experten des späten 19. Jh.s, lobten euro-amerikanische Autoren häufig die Sauberkeit Japans und beklagten sich über die Eitelkeit und zweifelhafte Geschäftspraktiken der Japaner.¹²¹ Es ist daher nicht verwunderlich, dass auch Muḥammad 'Alī direkt nach seiner Ankunft in Japan im Hafen von Tsuruga die Sauberkeitsliebe der Japaner positiv hervorhebt.¹²² Die Japaner zeichneten sich durch Genügsamkeit, Arbeitsliebe und Patriotismus aus, obwohl sie äußerlich weder kräftig noch ansehnlich wirkten.¹²³ Kritisch merkt er zudem die Verschlossenheit der Japaner an, die ein Tourist deutlich zu spüren bekomme:

Bedauerlich und unangenehm für die Fremden in diesem Land ist, dass die Japaner, trotz ihres hohen Grads an Fortschritt (*taqaddum*) und Kultur (*ḥaḍāra*) von jedem nur profitieren wollen (*yurūdūna an ya ḥuḍū min ayyi šaḥsin kulla šay*'), ohne irgendeinen Einblick zu gewähren.¹²⁴

Für den weltgewandten Muḥammad 'Alī beinhaltet der Fortschritt einer Nation auch den offenen und freundlichen Umgang mit ausländischen Besuchern. Als eine Art Fazit seiner Reiseerzählung führt er dies am Ende seiner Reiseerzählung weiter aus, wobei er, ähnlich wie Muṣṭafā Kāmil, auf die Schattenseiten eines übertriebenen Patriotismus hinweist. Sein Fazit lässt dabei positive Erfahrungen nicht aus:

Global Public Sphere. A Genealogy of the Modern Essentialist Image of Islam, London 2011.

117 'Alī al-Amīr, Riḥla, 47.

118 A.a.O., 46.

119 al-Ğirğāwī, Riḥla, 114.

120 A.a.O., 111.

121 Basil H. Chamberlain, Things Japanese, London 1902, 261.

122 'Alī al-Amīr, a.a.O., 45f.

123 A.a.O., 110.

124 A.a.O., 61.

Niemand kann leugnen, was [die Japaner] an Fortschritt und Kultur erreicht haben und wie schön ihr Land mit seinen natürlichen Szenerien ist. Dennoch bleibt bei ihnen eine gewisse Rohheit im Umgang mit den Ausländern, die sich unter ihnen befinden. Ein Reisender kann während der gesamten Zeit seines Aufenthalts weder gelöst noch unbeschwert sein, und es bereitet ihm Verdruss und Schmerz, was er von ihnen an Verschwiegenheit, mangelnder Hilfsbereitschaft und Unaufrichtigkeit erfährt. Die Ursache dessen liegt in ihrem übertriebenen Patriotismus. Sie denken, es gehöre dazu, einem Ausländer, in welcher Lage er sich auch immer befinden mag, nicht zu Hilfe zu kommen.¹²⁵

An der diagnostizierten Verschlossenheit der Japaner mag es liegen, dass Muḥammad 'Alī während seines Japanaufenthalts nur eine einzige Begegnung mit einer Frau schildert. Bei dieser handelt es sich nicht um Japanerin, sondern um die Frau des britischen Botschafters in Tokio, die ihn und seine Begleiter in Abwesenheit ihres Mannes in der Gesandtschaft empfängt und deren Verhalten Muḥammad 'Alī als tadellos beschreibt.¹²⁶ Erst im Anhang widmet er sich in einer verallgemeinernden Betrachtung den japanischen Frauen und verortet sie in einem binären Orient-Okzident-Schema, das die Japanerin in die Nähe der Araberin und Muslim rückt:

Die Frau gehorcht dem Mann vollständig, wie es auch arabische und islamische Sitte ist. Anders als die Frauen in Europa sind [die japanischen Frauen] in höchstem Maße auf ihre Tugend bedacht (*fī ḡāyat al-muḥāfaẓa 'alā anfusiḥinna*).¹²⁷

Neben Muḥammad 'Alī widmen sich auch Kāmil und al-Ğirğāwī der Rolle der Frau in der japanischen Gesellschaft, was auf die Aktualität dieser Frage aus ägyptischer Perspektive hinweist. Spätestens seit der Veröffentlichung von Qāsim Amīns viel diskutiertem Werk *Tahrīr al-mar'a* (Die Befreiung der Frau) im Jahr 1899 war die Neudefinition der Rolle der Frau eines der zentralen Themen im ägyptischen Reformdiskurs.¹²⁸ Essenziell war in entsprechenden Diskussionen das Argument, dass gebildete Frauen einen aktiveren Beitrag zur Überwindung der Schwäche Ägyptens leisten könnten und das weibliche Potential für die Nation erschlossen werden müsse.

Der Charakter und die soziale Rolle der Japanerinnen faszinierten auch ganze Generationen euro-amerikanischer Autoren.¹²⁹ Die Encyclopædia Britannica zeichnet in der Ausgabe von 1911 ein stark idealisiertes Bild, das auf Männer in den unterschiedlichsten Kulturen attraktiv gewirkt haben dürfte:

[T]here is no more beautiful type of character than that of the Japanese woman. She is entirely unselfish; exquisitely modest without being anything of a prude; abounding in intelligence which is never obscured by egoism; patient in the hour of suffer-

125 'Alī al-Amīr, Riḥla, 109.

126 A.a.O., 59.

127 A.a.O., 109.

128 Vgl. Lisa Pollard, Nurturing the Nation. The Family Politics of Modernizing, Colonizing and Liberating Egypt (1805/1923), Berkeley 2005.

129 Jean-Pierre Lehmann, The Image of Japan. From Feudal Isolation to World Power, 1850–1905, London 1978, 68–96.

ing; **strong** in time of affliction, a faithful wife; a loving mother; a good daughter, and **capable**, as history shows, of heroism rivalling that of the stronger sex.¹³⁰

Die drei ägyptischen Autoren teilen die Faszination für die offenbar freiwillige Unterordnung der Japanerin unter ihren Ehemann, die sie aber nicht von wichtigen Beiträgen zum gesellschaftlichen Wohlergehen abhalte. Muṣṭafā Kāmil lobt explizit das japanische Bemühen, Frauen nur insoweit neue Freiheiten nach westlichem Vorbild zu gewähren, wie dies dem Fortschritt der Nation dienlich sei.¹³¹ Gleichzeitig seien Japanerinnen aus gehobenen Gesellschaftsschichten aber bereits besser gebildet als Europäerinnen, und auch Frauen aus ärmeren Schichten würden durch Bildungsmöglichkeiten zu einem eigenständigen Lebenserwerb befähigt.¹³² Die Hauptaufgabe der Bildungsinstitutionen sei laut Muṣṭafā Kāmil jedoch, Frauen zu Keuschheit und Anstand zu erziehen, damit sie ihren Ehemännern ein erholsames Zuhause schaffen könnten.¹³³ Die Familie sei von besonderer Bedeutung, da hier den Japanern die Liebe zu ihrem Land vermittelt würde, noch bevor sie das Schulalter erreichen.¹³⁴ al-Ġirġāwī betont, dass Japanerinnen ihren Männern in Sachen Patriotismus in nichts nachstünden.¹³⁵ Zur Illustration dieses Gedankens schildert er den Fall einer japanischen Witwe, die ihren fünfzehnjährigen Sohn am Krieg gegen Russland teilnehmen lassen möchte. Da er der einzige Sohn der Frau ist, wird er vom Militär jedoch abgewiesen. Daraufhin nimmt sich die Mutter das Leben, so dass ihr Sohn als Waise in den Krieg ziehen darf.¹³⁶ al-Ġirġāwī beklagt dagegen das ungenutzte Potential der Frau in der ägyptischen Gesellschaft, obwohl im Prinzip die orientalische Frau (*al-mar'a aš-šarqiyya*) sogar intelligenter sei als die westliche Frau (*al-mar'a al-ġarbiyya*).¹³⁷ In Japan dagegen schickten selbst die ärmsten Japaner ihre Töchter bereitwillig zur Schule und sorgten sich um ihre Erziehung.¹³⁸

Sowohl für al-Ġirġāwī als auch für Muṣṭafā Kāmil ist Bildung eine Grundbedingung für die Stärke eines Landes, denn sie verleihe der Nation die charakterlichen Voraussetzungen, um wahren Fortschritt zu erreichen. „Wissen“, stellt al-Ġirġāwī ausdrücklich fest, „ist die Grundlage des Wohlergehens der Nationen.“¹³⁹ Bereits auf seinem Weg nach Japan kritisiert al-Ġirġāwī die Professoren an der Moschee-Universität az-Zaytūna in Tunis für ihren Widerstand gegen die modernen Wissenschaften und ihr Festhalten am traditionellen Curriculum der Religionsgelehrsamkeit.¹⁴⁰ In Indien dagegen lobt er lokale Bestrebungen, mus-

130 Francis Brinkley, Japan, in: The Encyclopædia Britannica, New York 11911, 156–275, 166.

131 Die Forderung einer Befreiung der Frauen nach euro-amerikanischem Vorbild bei gleichzeitiger Beschränkung der Frau auf den Haushalt ist typisch für ägyptische Nationalisten jener Zeit. Vgl. Polard, Nurturing, 8.

132 Kāmil, Šams, 165.

133 A.a.O., 166.

134 A.a.O., 157f.

135 al-Ġirġāwī, Riḥla, 162.

136 A.a.O., 163. Diese Episode dürfte al-Ġirġāwī einem 1904 in der Zeitung *aḍ-Ḍiyā'* erschienenen Gedichts Fu'ād al-Ḥaṭīb entlehnt haben. Vgl. Renée Worringer, Japan's Progress Reified. Modernity and Arab Dissent in the Ottoman Empire, in: Dies., The Islamic Middle East and Japan. Perceptions, Aspirations, and the Birth of Intra-Asian Modernity, Princeton 2007, 91–119, 114.

137 al-Ġirġāwī, 167f.

138 A.a.O., 166.

139 A.a.O., 174.

140 A.a.O., 44–47.

limische Bildungseinrichtungen auf indischem Boden aufzubauen.¹⁴¹ In Japan gilt einer seiner wenigen Ausflüge dem Besuch des japanischen Bildungsministeriums.¹⁴² Muṣṭafā Kāmil betont, dass in den kleinsten japanischen Dörfern Schulen zu finden seien und dass selbst unter den Bauern Unwissenheit eine große Schande darstelle.¹⁴³ Patriotismus ist für ihn gleichermaßen das Ziel und die Triebfeder der Bildung, denn jeder japanische Schüler erkenne die Wichtigkeit seines persönlichen Einsatzes für die Nation:

Sie sind fleißig und aktiv und arbeiten Tag und Nacht, um sich Wissenschaften, Kenntnisse und Techniken anzueignen. Sie glauben nicht daran, dass es für sie etwas Schwieriges oder Unmögliches geben könne, und betrachten die Europäer als unterlegen in Verstandesschärfe (*dakā'*), Intelligenz (*nabāha*) und guter Veranlagung (*salāma fī l-fiṭra*). Jeder von ihnen begreift sich als einen Faktor für die Stärke seines Landes und glaubt, dass ein Nachlassen im Eifer und im Lernen dem Vaterland einen Teil seines Reichtums und seiner Kräfte rauben würde [...].¹⁴⁴

al-Ġirġāwī und Kāmil sind in ihrer Analyse des japanischen Patriotismus bisweilen inkonsistent in der Gewichtung von Erziehung und von angeborenen Wesenszügen. So bemüht sich Kāmil festzustellen, dass Eigenschaften wie Tatkraft und der Glaube der Nation an sich selbst zwar einerseits angeboren seien, andererseits aber auch erworben oder verloren werden könnten.¹⁴⁵ al-Ġirġāwī begründet seine Erfolge in der Missionierung der Japaner mit dem patriotischen japanischen Nationalcharakter:

Sie sind ein Volk, dass eine natürliche Bereitschaft besitzt, alles aufzunehmen, was mit dem Verstand in Übereinstimmung steht, und alles zu verwerfen, was ihm widerspricht [...]. Der wichtigste Beweis, dass sie eine ausreichende Bereitschaft zur Akzeptanz richtiger Erläuterungen besitzen, ist ihre beispiellose Liebe zu ihrem Vaterland (*ḥubbuhum li-waṭānihilim ḥādā al-ḥubb an-nādir al-miṭāl*). Denn wem solche Gefühle von Natur aus gegeben sind, der ist näher an der Rechtleitung als am Irrtum und näher am geraden Weg als an der Verfehlung.¹⁴⁶

Der Hinweis auf die Besonderheiten des japanischen Charakters bei al-Ġirġāwī und Kāmil dient nicht nur als Argument, die baldige Islamisierung Japans in Aussicht zu stellen, sondern schafft auch die Voraussetzung für die Zuversicht, dass die Japaner (und in Erweiterung die Orientalen) die Europäer bei gleichem Bildungsgrad nicht nur einholen, sondern auch überflügeln könnten. In diesem Sinne loben beide Autoren die Strategie der Japaner, zur Vermittlung der modernen Wissenschaft zunächst Ausländer ins Land zu holen, diese jedoch schnellstmöglich durch einheimische Dozierende zu ersetzen.¹⁴⁷

Anders präsentiert sich in diesem Punkt der Reisebericht Muḥammad 'Alī, der weder Interesse für das japanische Bildungssystem zeigt noch Begeisterung für den Patriotismus der Japaner. Während Muṣṭafā Kāmil berühmte Persönlichkeiten Japans nur aus der Ferne

141 al-Ġirġāwī, 205f.

142 A.a.O., 178f.

143 Kāmil, Šams, 161.

144 A.a.O., 165.

145 A.a.O., 26–28.

146 al-Ġirġāwī, Riḥla, 115.

147 A.a.O., 180; Kāmil, Šams, 164.

beschreiben kann, steht Muḥammad 'Alī während seiner Reise tatsächlich zwei japanischen Helden des Russisch-Japanischen Kriegs gegenüber. Feldmarschall Ōyama Iwao (1842–1916),¹⁴⁸ während des Kriegs Oberbefehlshaber der japanischen Landstreitkräfte, begegnet der ägyptische Reisende zufällig im Zug und beschreibt ihn, jenseits jeglicher Glorifizierung, als übergewichtig und schielend.¹⁴⁹ Zu einem späteren Zeitpunkt trifft er, ebenfalls im Zug, General Kawamura Kageaki (1850–1926), der als Divisionskommandeur eine bedeutende Rolle im Russisch-Japanischen Krieg gespielt hat.¹⁵⁰ Auch bei diesem betont Muḥammad 'Alī vor allem das Alltägliche:

Mit ihm waren sieben Offiziere [...] und wir sahen, dass sie alle, wie er auch, Militärkleidung trugen und ihre Stiefel ausgezogen hatten. Daraus schloss ich, dass sie in Zeiten, in denen sie keine Arbeit haben, die Bequemlichkeit genauso lieben, wie sie sich in Zeiten des Krieges und des Schießens anstrengen.¹⁵¹

Dass Alain Roussillon angesichts solcher Beschreibungen ein starkes Interesse des Prinzen an militärischen Fragen erkennt, mag nicht recht überzeugen.¹⁵² Die Schilderungen Muḥammad 'Alīs, der mit Ōyama und Kawamura sowie dem Großfürsten Konstantin und Warren Fairbanks wichtigen Zeitzeugen des Russisch-Japanischen Kriegs begegnet, zeichnen sich eher durch verpasste Gelegenheiten aus, den vergangenen Krieg zu thematisieren. Begeisterung und Interesse für das Kriegswesen offenbart der Prinz lediglich in seiner Beschreibung der Anfang des 17. Jh.s errichteten Burg von Nagoya.¹⁵³ Hier ist Muḥammad 'Alī überwältigt von der Ausgereiftheit der japanischen Kriegstechnik schon in früherer Zeit, obwohl seinem Verständnis nach „der Fortschritt und die Zivilisation [der Japaner] noch neu sind“.¹⁵⁴ An solchen Stellen wird deutlich, wie sehr Muḥammad 'Alī von einem Bruch zwischen Vergangenheit und Moderne in Japan ausgeht, wobei die vormodernen Traditionen grundsätzlich wenig bedeutsam erscheinen. Auch Muṣṭafā Kāmil bezeichnet die Japaner prägnant als „Kinder von gestern“ (*abnā' al-ams*), die im Marine- und Heereswesen weder Geschichte noch Traditionen besäßen.¹⁵⁵ Solche eurozentrischen Konzeptionen von Modernität durchziehen die Texte aller drei Autoren, die in Japan in erster Linie ein durch die europäische Herausforderung grundlegend transformiertes Land erkennen. Folgerichtig macht die kürzlich erfolgte Übernahme europäischer Errungenschaften die Japaner zu einer „jugendlichen Nation“ (*umma šābba*).¹⁵⁶ Einerseits wird mit diesem Ausdruck eine wachsende Bedeutung Japans in der Zukunft prophezeit, andererseits gerät aber die japanische Vergangenheit weitgehend aus dem Blick.

Zusammengefasst wird das Interesse an der modernen Entwicklung Japans in dem Schlüsselwort „Zivilisation“ (*madaniyya*). Zivilisation ist ein schillernder Begriff des 19.

148 Zu Ōyama vgl. Denis Warner/Peggy Warner, *The Tide at Sunrise. A History of the Russo-Japanese War 1904–1905*, Abingdon 2002, 320–322.

149 'Alī al-Amīr, *Rihla*, 72.

150 Vgl. Warner/Warner, a.a.O., 318–320.

151 'Alī al-Amīr, a.a.O., 77.

152 Vgl. Roussillon, *Identité*, 51.

153 'Alī al-Amīr, a.a.O., 74–77.

154 A.a.O., 76.

155 Kāmil, *Šams*, 31.

156 A.a.O., 18.

Jh.s, der als Ausdruck der Gleichrangigkeit mit den europäischen Staaten häufig mit dem Begriff der Moderne austauschbar war.¹⁵⁷ Inhaltlich eng verknüpft sind in den ägyptischen Texten zudem die Begriffe des „Fortschritts“ (*taqaddum*), der tendenziell eine Prozesshaftigkeit beinhaltet, und der „Kultur“ (*ḥaḍāra*), den alle drei Autoren im Wesentlichen deckungsgleich zur Zivilisation verwenden und der keineswegs eine Opposition zu dieser beinhaltet. So schildert al-Ğirġawī bei seiner Ankunft in Yokohama die Stadt als geschmückt mit der Zivilisation (*madaniyya*) und den „Zeichen der Kultur“ (*dalā'il al-ḥaḍāra*), worunter er insbesondere die elektrischen Lichter versteht, die die Stadt nach Sonnenuntergang beleuchten.¹⁵⁸ Zivilisation bezeichnet demnach nicht lediglich eine abstrakte Eigenschaft einer Gesellschaft, sondern ist durchaus sichtbar. Wie al-Ğirġawī deutlich macht, ist die Zivilisation zudem etwas, das die Länder des Orients aus dem Westen erst erwerben mussten,¹⁵⁹ wobei die Japaner deutlich bedachter in ihrer Auswahl des Nützlichen vorgegangen seien als die Muslime, die lediglich das Schlechte übernommen hätten.¹⁶⁰ Obwohl die Texte stellenweise von „westlicher Zivilisation“ sprechen, betrachten sie die Zivilisation grundsätzlich als für alle zugänglich und universalgültig. So wird sie ohne kulturspezifisches Attribut auch einfach „die neue Zivilisation“ (*al-madaniyya al-ḥadīṭa*) genannt.¹⁶¹ Zivilisation ist zudem quantitativ greifbar, so dass es den ägyptischen Autoren möglich ist, nach dem Ausmaß (*miqdār*) der Zivilisation in Japan zu fragen oder die hohe Stufe (*daraġa 'āliya*) derselben zu loben.¹⁶² Das Erreichen der Zivilisation ist somit das Ziel, das schwache Nationen sich setzen müssen, um sich selbst zu stärken.¹⁶³

Japan ist aus der Sicht der ägyptischen Beobachter ein Anschauungsbeispiel für die gelungene Einführung der modernen Zivilisation in einem zuvor rückständigen Land. Nicht alle Neuerungen erscheinen eindeutig positiv. So führt Muḥammad 'Alī etwa die Sonntagsruhe in Japan auf die neue Zivilisation des Landes zurück.¹⁶⁴ Muṣṭafā Kāmil erwähnt, dass sich Japan durch den Ausschluss von Frauen in der kaiserlichen Erbfolge den europäischen Monarchien angepasst habe.¹⁶⁵ Wenn die Zivilisation aber mit den neuen Schulen¹⁶⁶ oder der Verfassung¹⁶⁷ in Verbindung gebracht wird, dann erkennen die Autoren diese Errungenschaften als notwendige Attribute fortschrittlicher Nationen.

Die Fokussierung der ägyptischen Autoren auf Japans Moderne ähnelt dem Blickwinkel zahlreicher euro-amerikanischer Autoren, die Japan als „kürzlich zivilisiert“ beschrieben und damit vor allem auf materielle Errungenschaften abzielten.¹⁶⁸ Traditionelle Kulturgüter

157 Vgl. Ulrike Freitag, *Arabische Visionen von Modernität im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Die Aneignung von Universalien oder die Übernahme fremder Konzepte*, in: Jörg Baberowski/Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer, *Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentation sozialer Ordnungen im Wandel*, Frankfurt/M. 2008, 89–117.

158 al-Ğirġawī, *Rihla*, 103.

159 A.a.O., 174.

160 A.a.O., 82.

161 Vgl. Kāmil, a.a.O., 104; 'Alī al-Amīr, *Rihla*, 81.

162 'Alī al-Amīr, a.a.O., 51; Kāmil, a.a.O., 13.

163 Kāmil, a.a.O., 17.

164 'Alī al-Amīr, a.a.O., 81.

165 Kāmil, a.a.O., 78.

166 al-Ğirġawī, a.a.O., 174.

167 A.a.O., 107; 'Alī al-Amīr, a.a.O., 51.

168 Amédée B. de Guerville, *Au Japon*, Paris 1904, 5f.

Japans waren für die Ägypter zumeist nur dann interessant, wenn sie diese in eine Beziehung zu Europa oder zum modernen Fortschritt setzen konnten. So verwundert es nicht, dass die Leser in den drei ägyptischen Büchern über Japan zahlreichen Vergleichen mit Europa bzw. dem Westen begegnen. Nicht an der Heimat der Autoren, sondern an den fortschrittlichsten Ländern musste sich Japan messen lassen. So macht Muṣṭafā Kāmil die hohe Qualität der japanischen Hochschulen deutlich, indem er betont, diese seien so gut wie diejenigen im Westen.¹⁶⁹ Beim eher nüchternen Muḥammad 'Alī schneidet das Reiseland Japan im Vergleich mit Europa meist schlechter ab. Zwar sei Japan landschaftlich so schön wie die Schweiz,¹⁷⁰ doch aufgrund der „Neuheit der Zivilisation“ des Landes seien etwa die Museen kaum von Interesse.¹⁷¹

3.2 Orient und Okzident

Dichotomien von Ost und West bzw. Orient und Okzident begegnen den Lesern in den ägyptischen Darstellungen von Japan immer wieder. Meist werden Ägypter und Japaner dabei gemeinsam im Orient situiert und dem imperialistischen Europa oder Westen gegenübergestellt. In der Einleitung zu *aṣ-Ṣams al-muṣriqa* stellt Muṣṭafā Kāmil fest, die Welt sei hinsichtlich des Russisch-Japanischen Kriegs zwiespalten, wobei die Orientalen sich mit Japan solidarisierten und der Westen zu Russland hielte. Der Hauptgrund für die Unterstützung Russlands durch den Westen sei dessen Bekenntnis zum Christentum. Auch wer nicht religiös sei, unterstütze Russland aufgrund rassistischer Anschauungen und der Furcht vor der „gelben Gefahr“ (*al-ḥaṭar al-aṣfar*).¹⁷² Die Ägypter dagegen stünden auf der Seite Japans, da erstens Russland der Erzfeind des Osmanischen Reichs und der Muslime allgemein sei und zweitens Japan als orientalisches Land den europäischen Imperialisten Einhalt gebiete. Zudem sei Japan nicht wie Russland eine Autokratie, sondern ein freiheitlicher und konstitutioneller Staat.¹⁷³ Für al-Ġirgāwī sind es vor allem Erfahrungen religiöser und rassistischer Diskriminierung durch den Westen, die eine Solidarität zwischen den Orientalen geradezu unausweichlich machten.¹⁷⁴

Solch ein Szenario der Frontenbildung im Russisch-Japanischen Krieg ist wohlgemerkt grob vereinfacht. Japan hatte zwar im Werben um die europäische und amerikanische Öffentlichkeit angesichts der von Parteigängern Russlands geschürten Angst vor einer „gelben Gefahr“ keinen leichten Stand,¹⁷⁵ doch waren die Sympathien beispielsweise in Großbritannien, das seit 1902 mit Japan verbündet war, weitgehend auf Japans Seite.¹⁷⁶ Bemerkenswert ist aber, dass die ägyptischen Autoren nicht nur mit dem in Europa und den USA

169 Kāmil, Ṣams, 162.

170 'Alī al-Amīr, a.a.O., 48.

171 A.a.O., 51.

172 Kāmil, a.a.O., 32.

173 A.a.O., 34.

174 al-Ġirgāwī, Riḥla, 83.

175 Vgl. Masayoshi Matsumura, Baron Kaneko and the Russo-Japanese War (1904–05). A Study in the Public Diplomacy of Japan, Morrisville, NC 2009. Für Beispiele europäischer Sympathien für Japan vgl. Rotem Kowner, Becoming an Honorary Civilized Nation. Remaking Japan's Military Image during the Russo-Japanese War 1904–1905, in: The Historian 64 (2001), 19–38; Lehman, Image, 143–180.

176 Vgl. Ian Nish, The Anglo-Japanese Alliance. The Diplomacy of Two Island Empires 1894–1907, London 1966, 283–297.

zirkulierenden Begriff der „gelben Gefahr“ vertraut waren, sondern ihn als euro-amerikanische Angst vor Japan auch aktiv thematisierten. Heinz Gollwitzer hat die öffentlich diskutierten Szenarien der „gelben Gefahr“ in seiner noch immer maßgeblichen Studie wie folgt beschrieben:

Man verstand unter „Gelber Gefahr“ eine Drohung, die von Chinesen oder Japanern oder beiden zusammen gegen die weißen Völker ausgehen sollte. [...] Einmal fürchtete man in der Arbeiterschaft weißer Länder den Kuliwettbewerb, die Unterbietung durch billige Arbeitskräfte mit minimalem Lebensstandard. Zum anderen ängstigten die Wirtschaft Europas und Amerikas die Erfolge der japanischen Produktion. [...] Drittens entwarf man das Zukunftsbild auch vollständiger politischer Emanzipation der großen gelben Nationen, die sich, ausgerüstet mit moderner Bewaffnung, erheben, auf Grund ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit die Europäer und Amerikaner aus Ostasien entfernen und die Vorherrschaft in Asien, vielleicht sogar die Weltherrschaft, erringen könnten.¹⁷⁷

Gegenstand der Sorge war damit weniger die neue Stärke Japans an sich, sondern die „Gefahr einer panasiatischen Bewegung unter japanischer Führung“¹⁷⁸.

Ägyptische Autoren wie Muṣṭafā Kāmil und al-Ġirgāwī bezogen sich auf kursierende euro-amerikanische Ängste vor Japan und Asien als Beleg für das Machtpotential asiatischer Einheit. Analog zum Diskurs der „gelben Gefahr“ wurde den Japanern die Absicht unterstellt, Asien zu kontrollieren und gegen die Europäer zu vereinen. Grundlage dieser einseitigen Wahrnehmung japanischer Interessen waren wohl panasiatisch geprägte Äußerungen einzelner japanischer Politiker, die in den internationalen Medien als Beweise für die Gefährlichkeit Japans skandalisiert wurden.¹⁷⁹ Insbesondere China galt für die ägyptischen Autoren als Feld künftiger Ambitionen Japans. Japan und China, bisweilen auch Japan und Indien, wurden daher in den drei betrachteten Werken häufig in Kombination betrachtet. Da in China und Indien zahlreiche Muslime lebten, konnte über die islamische Religionszugehörigkeit anschließend eine Verbindung zwischen Japan und den Muslimen im Nahen Osten und anderswo hergestellt werden. Auf dieser Basis gelingt es al-Ġirgāwī, das Szenario der „gelben Gefahr“ zu islamisieren, indem er hypothetisch ein zum Islam konvertiertes Japan, das sich mit den Muslimen in China und Indien verbündet hat, gegen ein unterlegenes Europa antreten lässt.¹⁸⁰

Gedankenspiele asiatischer Einheit beinhalten weder bei al-Ġirgāwī noch bei Muṣṭafā Kāmil einen Aufruf an die ägyptischen Leser, dem europäischen Kolonialismus in Zusammenarbeit mit Japan entgegenzutreten. Zwar sieht Thomas Eich in einem Vergleich al-Ġirgāwīs zwischen dem japanischen Kaiser und Sultan Saladin (Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ayyūbī) einen Bezug auf die muslimischen Siege gegen die europäischen Christen während der

177 Heinz Gollwitzer, Die gelbe Gefahr. Geschichte eines Schlagworts. Studien zum imperialistischen Denken, Göttingen 1962, 43.

178 Ute Mehner, Deutschland, Amerika und die „Gelbe Gefahr“. Zur Karriere eines Schlagworts in der Großen Politik 1905–1917, Stuttgart 1995, 27.

179 Vgl. Urs M. Zachmann, The Foundation Manifesto of the Tōa Dōbunkai (East Asian Common Culture Society), 1898, in: Sven Saaler/Christopher W. A. Szpilman, Pan-Asianism. A Documentary History Vol. 1, 1850–1920, Lanham/MD 2011, 115–119.

180 al-Ġirgāwī, Riḥla, 154.

Kreuzzugszeit.¹⁸¹ Der Kontext macht jedoch deutlich, dass Saladin hier vor allem als Beispiel für einen starken muslimischen Herrscher herangezogen wird, der sich trotz seiner Machtfülle freiwillig dem islamischen Kalifen unterordne. al-Ğirğāwī diskutiert hier die möglichen Konsequenzen einer Konversion des japanischen Kaisers zum Islam und reagiert auf das wohl durch die osmanische Opposition lancierte Szenario, der Kalifentitel solle im Falle einer Konversion vom osmanischen auf den japanischen Herrscher übergehen.¹⁸² Ebenso wie Kāmil hält al-Ğirğāwī ein enges politisches Bündnis nur zwischen Japan und China oder allenfalls Japan und Indien für realistisch, nicht jedoch zwischen Japan und dem Osmanischen Reich. Gegenüber dem osmanisch dominierten Nahen Osten stelle das östliche Asien unter Japans Führung eine separate Machtsphäre dar:

Wenn [Japan] islamisch würde, würden sich ihm aufgrund ihrer Nachbarschaft auch die Muslime Chinas und Indiens anschließen, so dass aus diesen drei Nationen eine sehr mächtige islamische Macht zu Land und zur See entstünde, wodurch die islamische Welt als Ganzes gestärkt würde. Der Mikado wäre in diesem Moment wie Šalāh ad-Dīn al-Ayyūbī, oder wer ihm gleichkam von den Herrschern von al-Andalus an Unterstützung für das Kalifat [...]. Alle islamischen Länder wären im Namen der Religion vereint, selbst wenn sie nicht unter gemeinsamer Herrschaft stünden, und Tokio wäre der Mittelpunkt (*qibla*) für die Muslime im Fernen Osten, genauso wie Istanbul der Mittelpunkt für die Muslime im Nahen Osten ist.¹⁸³

Als Gewährsleute für die Ansicht, dass der zum Islam konvertierte japanische Kaiser die Autorität des osmanischen Kalifen respektieren würde, nennt al-Ğirğāwī indische und chinesische Muslime, die er auf seiner Reise getroffen habe.¹⁸⁴ Die gemeinschaftlich im „Orient“ lokalisierten Länder und Regionen weisen damit in den Augen der ägyptischen Autoren deutlich unterschiedliche Grade der Nähe zueinander auf. Ägypten ist zwar ebenso ein orientalisches Land wie Japan, kann aber nicht in der gleichen engen Beziehung zu diesem stehen wie insbesondere China oder Indien.

Ebenso wie Indien ist China für die ägyptischen Autoren bereits in gewisser Weise ein islamisches Land. Muṣṭafā Kāmil spricht für China von einer enormen Zahl von 70 Millionen Muslimen. Diese chinesischen Muslime, mutmaßt er, würden durch Japan bald auf den Weg des Fortschritts geführt.¹⁸⁵ al-Ğirğāwīs chinesischer Reisegefährte Sulaymān aṣ-Šīnī berichtet diesem unter anderem von einer Delegation, die der osmanische Kalif in der Folge des Boxeraufstands 1899 nach China entsandt habe, um Kontakte zu den chinesischen Muslimen aufzubauen.¹⁸⁶ Muḥammad ‘Alī setzt in seinem Aufruf zur Missionierung Japans

besondere Hoffnungen auf islamische Gelehrte aus China oder Indien, da sie Japan geographisch nahe seien und sich mit den Japanern rasch verständigen könnten.¹⁸⁷

Der chinesische Islam erfuhr seit dem späten 19. Jh. bei euro-amerikanischen Orientalisten und Missionaren ein großes Interesse. Zahlreiche Beiträge erschienen zum Beispiel in der *Revue du Monde Musulman*, und in den Jahren 1906–1909 begab sich die französische *expédition d'Ollone* auf eine ambitionierte Forschungsreise durch muslimisch geprägte Regionen Chinas.¹⁸⁸ Beflügelt wurde das Interesse am chinesischen Islam durch verschiedene Revolten chinesischer Muslime im 19. Jh.¹⁸⁹ In den Kontext panislamischer Solidarität und des Aufstiegs Japans und Chinas gestellt, wurde den chinesischen Muslimen als potenziellem Bindeglied zwischen der islamischen Welt und Ostasien sogar häufig eine zentrale Rolle in imperialen Geostrategien zugewiesen.¹⁹⁰ Das Verschmelzen von Panislamismus und „gelber Gefahr“ in der doppelten Identität chinesischer Muslime konnte direkt zu dem Gedanken führen, dass Japan von der Annahme des Islams als Staatsreligion geostrategisch profitieren könne. Beispielhaft speulierte die französische Zeitschrift *Questions Diplomatiques et Coloniales* 1906 in Berufung auf eine Zeitung aus Singapur:

L'Islam mettrait [à la disposition des Japonais] le plus puissant levier moral qui se puisse imaginer. Ils trouveraient, en Chine, une population musulmane de près de 40 millions d'individus, que la communauté du lieu religieux préparerait à subir docilement l'influence de leurs frères jaunes.¹⁹¹

Die Zahl der chinesischen Muslime konnte damals wie heute aufgrund fehlender Statistiken nur geschätzt werden. Die durch Muṣṭafā Kāmil genannten 70 Millionen befanden sich am oberen Ende eines weit divergierenden Spektrums, andere Beobachter gingen bei einer chinesischen Gesamtbevölkerung, die bei circa 400 Millionen Menschen lag, von lediglich drei Millionen Muslimen aus.¹⁹² Als realistisch wurden oft 20 Millionen angenommen, was immer noch einen beträchtlichen Wert und das Doppelte der damaligen Bevölkerungszahl Ägyptens darstellt.¹⁹³

Unter den drei ägyptischen Texten enthält allein Muḥammad ‘Alīs Reisebericht kritische Bemerkungen zum machtpolitischen Handeln Japans in China und Asien. al-Ğirğāwī geht auf die japanische Expansionspolitik in Korea, China und Taiwan überhaupt nicht ein. Muṣṭafā Kāmil relativiert Ähnlichkeiten zwischen der japanischen Politik und dem imperialistischen Handeln der europäischen Staaten, indem er am Ende seines Buchs unzweideutig

181 Eich, Pan-Islamism, 126. Vgl. auch Laffan, Making, 168f.

182 Vgl. Brandenburg, Zeichen, 226f.

183 al-Ğirğāwī, Riḥla, 152f.

184 A.a.O., 153.

185 Kāmil, Šams, 34.

186 al-Ğirğāwī, a.a.O., 98f. Es handelt sich hier um aus der *Revue du Monde Musulman* entlehnte Informationen über die Muslime in China, s. Anm. 70. Die 1901 nach China entsandte osmanische Delegation unter Enver Paša sollte auf einen deutschen Vorschlag hin zunächst die chinesischen Muslime von der Beteiligung am Boxeraufstand abhalten. Da sie jedoch erst nach der Niederschlagung des Aufstands eintraf, widmete sie sich letztlich eher der Anknüpfung kultureller Austauschbeziehungen. Vgl. İhsan S. Sırma, Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları, in: İslâm Tetkikleri Enstitüsü Der-

gisi/Review of the Institute of Islamic Studies 7 (1979), 199–205; Ders., Sultan II. Abdülhamid'in Çin'e Gönderdiği Enver Paša Heyeti Hakkında Bazı Bilgiler, in: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Dergisi 4 (1980), 159–183.

187 ‘Alī al-Amīr, Riḥla, 109f.

188 Henri M. G. d'Ollone, Recherches sur les musulmans, Paris 1911.

189 Michael Dillon, China's Muslim Hui Community. Migration, Settlement and Sects, Richmond 1999, 57–74.

190 Vgl. Stéphane Malsagne, Au cœur du Grand Jeu. La France en Orient. Charles-Eudes Bonin (1865–1929), explorateur-diplomate, Paris 2015.

191 A. B. C. [sic], Un nouvel aspect du panislamisme, in: Questions Diplomatiques et Coloniales 22 (1906), 559–563.

192 Vgl. Marshall Broomhall, Islam in China. A Neglected Problem, London 1910, 194f.

193 Vgl. Philibert Dabry de Thiersant, Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan Oriental, Paris 1878, 38.

feststellt: „Es bedarf keiner Erläuterung, dass Japan das größte Anrecht darauf hat, den Fernen Osten zu beherrschen, denn die ihm benachbarten Länder sind mit ihm durch verschiedene Bande verbunden.“¹⁹⁴ Dem fügt er noch das realpolitische Argument hinzu, dass Japan allein die militärischen Mittel besitze, um Kolonien und Protektorate in dieser Weltregion wirksam schützen zu können.¹⁹⁵ Dass japanische Agenten 1895 mit der Königin von Korea eine politische Gegenspielerin aufsehenerregend ermordeten, ist Muṣṭafā Kāmil zwar bewusst, jedoch fällt diese Schattenseite japanischer Expansion für ihn im Vergleich hinter die europäischen Verbrechen zurück.¹⁹⁶ So glorifiziert er dann auch einerseits die Japaner als Lehrer der chinesischen Nation, die dort die „Lichter der Erkenntnis“ (*anwār al-ʿirfān*) verbreiteten,¹⁹⁷ andererseits rechtfertigt er ihre Besetzung Koreas aus dem machtpolitischen Grund der Selbsterhaltung, da sich ansonsten Russland Korea einverleibt hätte.¹⁹⁸ Der Mord an der koreanischen Königin, der aufgrund seiner Ruchlosigkeit internationale Proteste ausgelöst hatte,¹⁹⁹ beschäftigt auch Muḥammad ʿAlī während seiner Reise durch das japanisch besetzte Korea. Auf Anregung seines Dolmetschers besucht der Prinz das Grab der Königin und findet es „von größter Schlichtheit“ (*fī ḡāyat al-basāṭa*) vor.²⁰⁰ Anschließend besichtigt er den Ort der Tat in Seoul, und äußert sich in diesem Zusammenhang zur aktuellen Situation in Korea:

Wir sahen das Tor des Palastes, in dem die Japaner die Mutter des jetzigen Herrschers umgebracht haben, weil diese sie verabscheute. [...] Obwohl der jetzige Herrscher gegenüber den Japanern freundlich eingestellt ist, ist er doch frei in seinen Handlungen (*fa-innahu ḥurr fī taṣarrufātihi*), allerdings werden die Paläste durch japanische Soldaten bewacht. Man teilte uns mit, dass die Koreaner die Japaner hasen und dass sie alle töten, die sie töten können.²⁰¹

Kaum ein Jahr vor der Annexion Koreas durch Japan zeigt Muḥammad ʿAlī an dieser Stelle eine bemerkenswerte Naivität, wenn er den koreanischen Kaiser als frei in seinen Handlungen beschreibt.²⁰² Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass der Reisende hier auf die Informationen eines koreanischen Dolmetschers angewiesen war, der die Eigenständigkeit seines Landes und, damit einhergehend, die Unrechtmäßigkeit der japanischen Einflussnahme betonte.

194 Kāmil, Šams, 186f.

195 A.a.O., 187.

196 A.a.O., 104.

197 A.a.O., 170.

198 A.a.O., 110.

199 Die japanischen Drahtzieher des Mordes wurden aufgrund internationalen Drucks zwar in Japan vor Gericht gestellt, jedoch letztendlich mit fadenscheiniger Begründung freigesprochen. Vgl. Frederick A. McKenzie, *The Tragedy of Korea*, London 2009 [1908].

200 ʿAlī al-Amīr, Riḥla, 94–96.

201 A.a.O., 97.

202 Der Titel des koreanischen Herrschers änderte sich 1897, als sich Korea vom Königreich zum Kaiserreich erklärte. Die ermordete Königin war die Frau von König/Kaiser Kojong. Die Darstellung Muḥammad ʿAlis weckt den Eindruck, dass die Thronbesteigung des letzten Kaisers nach der Ermordung seiner Mutter erfolgte. Das ist missverständlich, da Kaiser Kojong nach dem Tod seiner Frau noch bis 1907 regierte. Vgl. Andre Schmid, *Korea between Empires 1895–1919*, New York 2002, 72–78.

Die Reiseeindrücke Muḥammad ʿAlī bieten in verschiedenen Passagen eine nüchterne Betrachtung der Realität im bereits durch Japan besetzten, aber formell noch unabhängigen Korea. Am Bahnhof von Busan werden japanische Träger gegenüber ihren koreanischen Konkurrenten protegiert,²⁰³ die Polizei wird von Japanern geleitet,²⁰⁴ und auf dem Weg von Busan nach Seoul sieht Muḥammad ʿAlī alle zehn Meilen entlang der Strecke und an jedem kleinen koreanischen Bahnhof einen Posten der japanischen Armee.²⁰⁵ Der Prinz kommt zu dem Schluss, dass die japanische Präsenz in Korea keine andere Qualität besitze als diejenige der Russen in der Mandschurei oder Sibirien. Allerdings lässt der Prinz auch einen Japaner zu Wort kommen, der die japanische Sichtweise erläutert:

Während wir im Bahnhof auf den Zug warteten, lernten wir einen freundlichen und gebildeten Japaner kennen, der Französisch beherrschte und es mit höchster Präzision sprach. [...] Er gab uns einige Informationen über Korea und erzählte uns, dass [die Koreaner] in alter Zeit die Lehrmeister der Japaner waren, doch danach gaben sie sich der Bequemlichkeit und Faulheit hin und vermieden alle Anstrengung in der Arbeit, bis sie sich in einem schlechten Zustand und in elender Armut wiederfanden. [...] Weiterhin warf er ihnen vor, viel zu lügen und zu reden, ohne etwas zu tun.²⁰⁶

Diese Beschreibung der Koreaner aus japanischer Sicht erinnert an Edward Saids prägnante Feststellung, Orientalen seien in europäischen Darstellungen zu „degraded remnants of a former greatness“ herabgestuft worden.²⁰⁷ Es mag im Gedanken an solche Parallelen im kolonialistischen Denken sein, dass Muḥammad ʿAlī in Korea öfter Vergleiche zu seiner ägyptischen Heimat zieht, als er dies in Japan getan hat. So gleicht für ihn etwa die Bauweise der Häuser in den koreanischen Dörfern derjenigen im ländlichen Ägypten,²⁰⁸ und auch im Kopftuch der koreanischen Frauen erkennt er eine Parallele zu den ägyptischen Bräuten.²⁰⁹ Sein optischer Eindruck von den Koreanern ist überaus positiv, im deutlichen Gegensatz zu seiner Geringschätzung der Japaner in dieser Hinsicht. Der gute erste Eindruck wird jedoch getrübt durch das allgegenwärtige Elend:

Sobald das Schiff an der Anlegestelle [in Busan] anlegte, sahen wir viele Koreaner und bemerkten, dass sie sehr kräftig und groß gebaut waren. An ihrem Äußeren ist erkennbar, dass sie gut veranlagt sind, obwohl die Armut auf ihren Gesichtern deutliche Spuren hinterlässt.²¹⁰

Wenn Muḥammad ʿAlī am Ende seines Buchs Japans Stärke mit der Arbeitsliebe der Japaner und Koreas Schwäche mit der Faulheit der Koreaner erklärt, die ihr Land verkommen ließen, werden wie bei Muṣṭafā Kāmil und anderen Reformdenkern charakterliche Tugenden als Schlüssel zum Erfolg einer Nation hervorgehoben. In gewisser Weise kann man Muḥammad ʿAlis Erklärung der Herrschaftsverhältnisse anhand individueller Leistungsbe-

203 ʿAlī al-Amīr, Riḥla, 93.

204 A.a.O., 96.

205 A.a.O., 95.

206 A.a.O., 93.

207 Edward W. Said, *Orientalism*, London 1978, 232f.

208 ʿAlī al-Amīr, ebd.

209 A.a.O., 97.

210 A.a.O., 93.

reitschaft als Legimitation des japanischen Kolonialismus betrachten, analog zu den Argumenten des zuvor zitierten japanischen Gesprächspartners. In einer ironischen Fügung wurde zu jener Zeit durch japanische Kolonialdenker gerade die indirekte britische Kontrolle über Ägypten als Vorbild für Japans Herrschaft über Korea identifiziert.²¹¹

Kann man ägyptischen Autoren wie Muṣṭafā Kāmil und al-Ġirgāwī rückblickend vorwerfen, die Realität des japanischen Kolonialismus verkannt zu haben, so dass ihre anti-koloniale Haltung zwangsläufig inkonsequent und widersprüchlich war? Renée Worringer hat die einseitige Kritik am britischen Kolonialismus bei gleichzeitiger Legitimierung von Japans Rolle in Asien als „derivative anti-colonial discourse“ beschrieben, der auf einer durch die ägyptischen Eliten internalisierten eurozentrischen Vorstellung von Fortschritt beruhte und Korea nicht das Recht auf Gleichrangigkeit zugestand.²¹² Während Worringer zuzustimmen ist, dass sich eine den Kolonialismus als Prinzip ablehnende Bewegung in Ägypten erst nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte, reflektiert die ägyptische Haltung jedoch nicht lediglich eine naive Idealisierung Japans und eine auf westlichen Stereotypen beruhende Geringschätzung Koreas. Erstens ist zu bedenken, dass Anfang des 20. Jh.s auch im internationalen Rahmen Ideen diskutiert wurden, Japan könne aufgrund seiner kulturellen Nähe andere asiatische Länder wohlwollender anleiten als die europäischen Staaten und auf diese Weise die Schattenseiten kolonialer Herrschaft vermeiden.²¹³ Zweitens war die Solidarität von Ägyptern mit Japan zumeist ein brüchiges und pragmatisches Konstrukt, das dem Ziel der eigenen Selbststärkung bzw. dem Eigeninteresse untergeordnet war. Anschaulich wird dies unter anderem in Muḥammad 'Alī's Versuch, eine Audienz beim japanischen Kaiser zu erhalten. Zum ersten und einzigen Mal in seinem Reisebericht bezeichnet sich der ägyptische Prinz bei dieser Gelegenheit als Orientale (*šarqī*):

Nach meiner Ankunft im Hotel schickte ich meine Visitenkarte an den Außenminister und teilte ihm mit, dass ich mich geehrt fühlen würde, wenn ich den Mikado inoffiziell treffen dürfte. Ich glaubte, dass für mich als Orientalen und Muslim solch ein Treffen vielleicht leichter ermöglicht würde. Jedoch wurde mir mitgeteilt, dass ein Treffen oder eine Begegnung nur in offizieller Funktion unter Vermittlung durch einen Gesandten möglich sei. Als ich dies erfuhr, gab ich meinen Wunsch nach einem Treffen auf.²¹⁴

Muḥammad 'Alī äußert hier die Hoffnung, dass – mehr noch als seine familiären Beziehungen – japanische Verbundenheitsgefühle gegenüber einem Orientalen ihm die Türen zum Kaiserpalast öffnen würde. Es ist demnach in einem aktiven Akt der Anpassung an seine Gegenüber, dass der Reisende hier seine orientalische Identität betont und von einer unterstellten japanischen Sympathie für andere Orientalen zu profitieren versucht.

Während Muḥammad 'Alī's Darstellung eine pragmatische Haltung zur Kategorie des Orientalen offenbart, finden sich auch in den beiden anderen Texten zahlreiche Passagen, in

211 Richard Bradshaw/Ibrahim Ndzesop, Victim of Colonialism or Model of Colonial Rule? Changing Japanese Perceptions of Egypt, ca. 1860–1930, in: Southeast Review of Asian Studies 31 (2009), 143–163, 157.

212 Worringer, Meiji Japan, 102f.

213 Patrick Beillevaire, L'opinion française face à la guerre russo-japonaise, in: Cipango 9 (2000), 185–232, 218–223.

214 'Alī al-Amīr, Riḥla, 59.

denen der postulierte Gegensatz Orient-Okzident unterlaufen wird. Als al-Ġirgāwī trotz seiner Ablehnung der französischen Kolonialherrschaft Sympathien für den französischen Generalresidenten in Tunesien äußert, ist er sich dieses Widerspruchs bewusst und sieht sich zu einer Rechtfertigung genötigt:

Niemand soll denken, dass ich mit meinem Lob der Politik dieses Mannes auch die Politik Frankreichs in dieser Provinz lobe. Denn ein Individuum zu loben heißt nicht, alle Individuen zu loben, aus denen sich eine Nation zusammensetzt.²¹⁵

Ähnlich paradox wirkt es, dass Muṣṭafā Kāmil zur Verdeutlichung der entgegengesetzten Entwicklungen Ägyptens und Japans ausgerechnet das jeweilige Verhältnis zu Großbritannien zum Maßstab macht: Ägypten sei aufgrund seiner Schwäche zur Beute der Briten geworden, Japan dagegen aufgrund seiner Stärke zu ihrem Bündnispartner.²¹⁶ Ebenso wird bei al-Ġirgāwī Japans Bündnis mit Großbritannien nicht etwa zum Verrat am Orient, sondern zu einer Auszeichnung, die die herausragenden Qualitäten des japanischen Kaisers unterstreicht: „Ein Mann mit diesen Eigenschaften und dieser Einstellung ist wahrlich würdig genug, dass sich England mit ihm verbündet.“²¹⁷

Beispiele wie diese weisen darauf hin, dass die Gegensatzpaarung Orient-Okzident durch die ägyptischen Autoren nicht durchgängig aufrechterhalten wird. Stattdessen ist sogar die aktive Kooperation mit Repräsentanten des Okzidents notwendig, um die Welt zu erkunden und zu verstehen. Als postulierter Widersacher fungiert der Westen gleichzeitig auch als Inspiration, wie für al-Ġirgāwī, der seine Reise explizit in Nachahmung der westlichen Reisenden unternimmt, die ihre Heimat verließen, um später mit Neuigkeiten wieder zurückzukehren.²¹⁸ Kein Geringerer als der oberste Repräsentant britischer Kolonialinteressen in Ägypten, Generalkonsul Eldon Gorst, informiert den britischen Botschafter in Tokio über die Reisepläne Muḥammad 'Alī's mit der Bitte, diese zu unterstützen.²¹⁹ In diesem Sinne ist natürlich bereits der Begriff des „Orient“ Ausdruck einer eurozentrischen Perspektive, und Japan wird auch durch die ägyptischen Autoren wie selbstverständlich im „Fernen Osten“ (*aš-šarq al-aqṣā*) verortet.

3.3 Die Islamisierung Japans

Die Beschreibung japanischer Religiosität hat Besucher von außerhalb regelmäßig vor Herausforderungen gestellt. In der euro-amerikanischen Japanliteratur des langen 19. Jh.s wird die dominante Religion Japans alternierend als „buddhistisch“, „konfuzianistisch“ oder „schintoistisch“ beschrieben, nicht selten wird auch religiöse Indifferenz als dominanter Wesenszug der Japaner hervorgehoben.²²⁰ Ein Hauptgrund der Verwirrung war, dass in Japan ein Konzept von parallel existierenden, voneinander unterschiedlichen und exklusiven Religionen bis zur Öffnung des Landes für den internationalen Handel und christliche Missionstätigkeit in den 1850er Jahren nicht existierte.²²¹ Vorherrschend war ein synkretistischer Gebrauch von

215 al-Ġirgāwī, Riḥla, 50.

216 Kāmil, Šams, 21.

217 al-Ġirgāwī, a.a.O., 110.

218 A.a.O., 13.

219 'Alī al-Amīr, Riḥla, 58.

220 Lehmann, Image, 62–67.

221 Vgl. Jason A. Josephson, The Invention of Religion in Japan, Chicago 2012.

buddhistischen und lokal differenzierten Shintō-Praktiken, die erst im Zuge der Modernisierung des Landes stärker voneinander getrennt wurden.²²² In der japanischen Verfassung von 1889 wurde das Prinzip der Trennung von Religion und Staat verankert, was den Verzicht auf religiöse Unterweisung im schulischen Unterricht und auf die Festlegung einer Staatsreligion bedeutete. Shintō-Praktiken, die das japanische Kaisertum und dessen gottgleiche Stellung legitimierten, wurden schließlich aus der Kategorie der Religion entfernt und als bloße patriotische Kulthandlungen zur religiös neutralen Bürgerpflicht erklärt.²²³ Die betonte Säkularität des japanischen Staates, die im internationalen Vergleich noch eher die Ausnahme als die Regel war, führte bei Zeitgenossen verschiedentlich zu Diskussionen über die künftigen Entwicklungen in Japans religiösem Feld und sogar die Möglichkeit einer Bekehrung Japans zum Christentum oder zu einer anderen Religion.²²⁴

Die Tatsache, dass muslimische Intellektuelle offen ihre Bewunderung für das nicht-muslimische und sogar polytheistische Japan äußerten, hat bei zeitgenössischen Orientalisten und in der späteren Forschung bisweilen Verwunderung hervorgerufen. Der ungarische Orientalist Arminius Vambéry, der regelmäßig die aktuellen Entwicklungen in Asien kommentierte, erkannte in einem Aufsatz von 1905 in den Sympathien der Muslime für Japan eine neue Entwicklung, die fünfzig Jahre zuvor noch undenkbar gewesen sei.²²⁵ Die Historikerin Renée Worringer hat jüngst in ihrer Studie zu osmanischen Japanbildern auf ein ähnliches Interpretationsschema zurückgegriffen. Die durch den syrisch-ägyptischen Reformdenker Rašīd Riḍā propagierte Entsendung muslimischer Missionare nach Japan interpretiert sie als Versuch, das japanische Entwicklungsmodell durch eine imaginierte Islamisierung Japans für Muslime akzeptabler zu machen.²²⁶ Zumindest im Falle Riḍās sind jedoch andere Erklärungsmuster überzeugender. So hat der Islamwissenschaftler Thomas Eich Riḍās missionarische Initiative in den Kontext von dessen langjährigen Bemühungen gestellt, eine Schule für muslimische Missionare zu gründen. Riḍā setzt sich daher nicht aufgrund seiner theologischen Vorbehalte gegenüber dem polytheistischen Vorbild Japan für die Entsendung von Missionaren ein, sondern verleiht damit seiner Forderung Nachdruck, eine missionarische Bildungseinrichtung aufzubauen.²²⁷

Die wahrscheinlich heikelste Frage, die muslimische Autoren mit dem islamischen Monotheismus in Einklang bringen mussten, war die Verklärung des japanischen Kaisers zu einem lebenden Gott in der Staatsideologie des imperialen Japan. Sowohl für Muṣṭafā Kāmil als auch für al-Ġirgāwī verkörpert der Kaiser die Tugenden der japanischen Nation. Kāmil löst das Problem letztlich auf simple Weise, indem er dem Kaiser unterstellt, selbst nicht an die eigene Göttlichkeit zu glauben. Als Beleg zitiert er ihn mit den Worten: „Das Volk glaubt ich sei ein anzubetender Gott, aber was bin ich anderes als ein Mensch wie sie, dessen Handlungen ihre Handlungen an Weisheit und Richtigkeit übertreffen?“²²⁸ al-

222 Vgl. Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988*, Princeton 1989.

223 Vgl. Ernst Lokowandt, *Die rechtliche Entwicklung des Staats-Shintō in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit (1868-1890)*, Wiesbaden 1978.

224 Vgl. Brandenburg, *Imagining*.

225 Vgl. Arminius Vambéry, *Japan and the Mahometan World*, in: *The Nineteenth Century* 57 (1905), 573-576.

226 Worringer, *Ottomans*, 247f.

227 Eich, *Pan-Islamism*, 129

228 Kāmil, *Šams*, 83.

Ġirgāwī äußert sich nicht direkt zur Frage der Göttlichkeit des Kaisers, präsentiert diesen jedoch als in seinem Inneren bereits vom Islam überzeugt. Dass der Kaiser noch nicht formell zum Islam konvertiert sei, liege einzig an seiner Einsicht, dass er bei solch einer weitreichenden Entscheidung die Meinung seines Volkes berücksichtigen müsse.²²⁹

Die Erklärung, dass sich muslimische Autoren ein islamisiertes Japan erdenken mussten, um positiv über das Land schreiben zu können, führt letztlich in die Irre. Bisweilen scheint sogar der religiöse Gegensatz zwischen Japanern und Muslimen für euro-amerikanische Beobachter gewichtiger gewesen zu sein als für die betroffenen Muslime selbst. Muṣṭafā Kāmil thematisiert in seinem Buch die Zukunftsaussichten des Islams in Japan überhaupt nicht, Muḥammad ‘Alī tut dies erst im Anhang seines Reiseberichts, und selbst al-Ġirgāwī schreibt immer noch über ein überwiegend polytheistisches Land. Wenn bei al-Ġirgāwī und Muḥammad ‘Alī die Konversion der Japaner zum Islam in Aussicht gestellt wird, geschieht dies nicht als Vorbedingung für die Thematisierung von Japans Erfolgen, sondern ergibt sich als Konsequenz aus einer unterstellten japanischen Suche nach der besten Religion. Die Vorstellung, Japan werde islamisch, dient damit nicht zur Legitimierung des Schreibens über Japan. Stattdessen fungiert sie als Beleg für die fortdauernde Attraktivität des Islams in Zeiten rapiden technologischen und wissenschaftlichen Wandels.²³⁰

Die Missionierung Japans war in nahöstlichen Texten des späten 19. und frühen 20. Jh.s ein wiederkehrendes Thema, das oft mit Kritik am fehlenden Missionseifer der Muslime und ihrer Religionsgelehrten verbunden wurde. Schon 1890 schrieb ein osmanischer Autor, dass Japan bereits erfolgreich islamisiert wäre, wenn die Osmanen einen vergleichbaren Einsatz für ihre Religion zeigen würden wie die christlichen Missionare.²³¹ Missionare werden auch in den drei betrachteten ägyptischen Texten prominent erwähnt. Muḥammad ‘Alī beschreibt die Begegnung mit ihnen gewohnt nüchtern:

Bei der Rückkehr ins Hotel kamen wir an der protestantischen Kirche vorbei, wo wir eine große Anzahl von Männern und Frauen vorfanden. Wir verstanden, dass sie bemüht sind, viele Menschen zur Annahme ihrer Religion und zur Übernahme ihrer Konfession zu bewegen. Auch erfuhren wir, dass die Nonnen vom Orden des heiligen Paulus ein Haus und eine Schule betreiben und dass auch sie sich bemühen, für ihre Lehre zu werben.²³²

In Muḥammad ‘Alīs Aufruf zur Entsendung muslimischer Missionare nach Japan vermischt sich dann Anerkennung für die Einsatzbereitschaft christlicher Missionare mit Kritik an den islamischen Gelehrten:

Wenn sich eine islamische Delegation (*ba‘ta*) zusammenfände und in jenes Land reiste, dann würde sie auf offene Ohren und aufgeschlossene Herzen stoßen, und es wäre ihr möglich, eine große Zahl von ihnen zur islamischen Religion zu bekehren. [...] Aber es hat sich unter den islamischen Religionsgelehrten (*‘ulamā’ al-islām*) eingebürgert, und besonders unter den Rückständigen unter ihnen, dass sie sich nicht mit dem Reisen von einem Ort zum anderen abmühen, um den islamischen Heils-

229 al-Ġirgāwī, *Rihla*, 151.

230 Vgl. Brandenburg, *Imagining*.

231 Kreiser, *Sieg*, 216.

232 ‘Alī al-Amīr, *Rihla*, 70.

weg zu verkünden und die religiösen Lehren zu verbreiten [...]. Aus diesem Grunde kann sich niemand ernstlich vorstellen, dass sie in dieses ferne Land reisen und dort lange Jahre verbringen, wie es die [christlichen] Missionare getan haben.²³³

Al-Ğirğāwī erinnert am Ende seines Textes den Khediven, die islamischen Gelehrten und die vermögenden Ägypter an die Wichtigkeit aktiver Missionierung, insbesondere in Japan. Wieder sind die christlichen Missionare der Maßstab für wahren religiösen Eifer:

Wer [nach Japan] fährt, die christlichen Missionen sieht und die Wirkung ihres Tuns betrachtet, der wird nur großen Kummer empfinden. Ihr Einsatz für die christliche Religion ist so groß, dass die Zahl der Missionare in die Hunderte geht, und er sieht niemanden, der den Islam predigt, außer einer verschwindend kleinen Anzahl, die man an einer Hand abzählen kann.²³⁴

Auch Muṣṭafā Kāmil lässt die christlichen Missionare nicht unerwähnt. Er thematisiert sie aber nicht als Vorbilder für die Muslime, sondern als Bedrohung für Japans Eigenständigkeit. Dabei hebt er die Komplexität der japanischen Sprache als Vorteil für Japan hervor, da diese die Arbeit der Missionare erschwert und Japan vor der Christianisierung bewahrt habe.²³⁵ Auch wenn sich Muṣṭafā Kāmil in seinem Buch nicht für die islamische Mission einsetzt, sollte die durch ihn herausgegebene Zeitung *al-Liwā* schließlich im Jahr 1906 ebenfalls dazu aufrufen, eine ägyptische Delegation nach Japan zu schicken und den christlichen Missionaren Konkurrenz zu machen.²³⁶

Dominant ist das Thema der Mission in al-Ğirğāwīs Reisebericht. Die Konkurrenzsituation mit christlichen Missionaren nimmt in al-Ğirğāwīs Schilderung eine zentrale Rolle ein, wobei er die Rolle von Missionaren als gleichermaßen religiös und politisch begreift.²³⁷ Die Westler (*al-ğarbiyyūn*), fasst er zusammen, setzten die Religion als Mittel zur Erreichung politischer Ziele ein; bevor eine Besatzungsarmee losgeschickt würde, kämen die Missionare.²³⁸ In analoger Weise bedeute die Bekehrung Japans zum Islam auch für die Muslime eine Stärkung ihrer Rolle in der Welt. Für Japans Konversion zum Islam führt al-Ğirğāwī allerdings Gründe an, die weniger auf außenpolitische Vorteile verweisen als auf die Vortrefflichkeit der islamischen Religion, welche die Japaner zu würdigen verstünden. Es seien demnach die ursprüngliche Rationalität des Islams und seine Übereinstimmung mit dem wissenschaftlichen Vernunftdenken, die ein intelligentes und skeptisches Volk wie die Japaner von der Notwendigkeit der Konversion überzeugen würden.²³⁹

Laut al-Ğirğāwī entschlossen sich die Japaner nach ihrer zur Einberufung eines Kongresses zur Suche nach der besten Religion, um Japan auch in diesem Bereich zu modernisieren. Die in Japan vorherrschenden religiösen Vorstellungen seien nicht rational begründbar und damit einer fortschrittlichen Nation nicht mehr angemessen.²⁴⁰ In diesem auf Japan

233 'Alī al-Amīr, Riḥla, 109.

234 al-Ğirğāwī, Riḥla, 216.

235 Kāmil, Šams, 167.

236 Vgl. Brandenburg, Imagining.

237 al-Ğirğāwī, Riḥla, 137–140.

238 A.a.O., 189.

239 A.a.O., 189–191.

240 A.a.O., 135.

projizierten Wettstreit der Religionen ist nicht lediglich ein Ausdruck naiven islamischen Überlegenheitsdenkens zu sehen. Einerseits war die Falschmeldung über den japanischen Religionskongress nicht auf muslimische Publikationen beschränkt, sondern wurde über den ganzen Globus verbreitet und kommentiert.²⁴¹ Andererseits stellte der imaginäre Kongress einen Wettstreit dar, aus dem der Islam nicht per se als beste Lösung hervorgehen würde. Auch wenn al-Ğirğāwī die Güte des Islams hervorhebt, schildert er den japanischen Kongress doch in erster Linie als einen Bruch mit der religiösen Tradition, der theoretisch auch die Möglichkeit einer Konversion zu einer der christlichen Konfessionen bietet.

Überlegungen und Spekulationen hinsichtlich einer möglichen Christianisierung Japans sind in der japanischen Religionsgeschichte meist nur als Phänomen der 1860er und 1870er Jahre thematisiert worden, als das Christentum vielen japanischen Intellektuellen als fester Bestandteil moderner Zivilisation erschien.²⁴² Noch zu Anfang des 20. Jh.s sind solche Gedanken innerhalb und außerhalb Japans relativ häufig anzutreffen. Gelegentlich verbreiteten sich in der Presse Falschmeldungen, Japan habe sich für das Christentum als neue Staatsreligion entschieden. Diese Meldungen wurden im Regelfall schnell widerlegt, wie in diesem Beispiel aus der New York Times vom 13. März 1899:

Much interest was manifested to-day in reports to the effect that the Japanese Government is discussing a plan to adopt Christianity as the state religion. So far as could be ascertained, however, the statement lacks credibility or foundation in fact.²⁴³

In einem Artikel des Liberal Review aus dem November 1904 ist sogar von einem Vergleich der unterschiedlichen Religionen die Rede, der in nicht geringer Weise an al-Ğirğāwīs Religionskongress erinnert:

Not very long ago, some of our American papers reported [...] that Japan was engaged in putting the finishing touches to a revolution which would startle the world by its significance. At a secret meeting in Tokio, it was reported, the Japanese authorities, having listened to the reports of the commissioners sent into foreign lands in search of a suitable religion for the new Japan, had concluded to adopt Christianity as the state religion. The Japanese prime minister, Count Katsura, has authorized one of the Christian missionaries to contradict the above report.²⁴⁴

Besonders zur Zeit des Russisch-Japanischen Kriegs häuften sich Berichte und Kommentare über die Zukunft des Christentums in Japan, wobei die Hervorhebung von Japans wohlwollender Haltung besonders gegenüber dem protestantischen Christentum auch im Kontext der Bestrebungen zu sehen ist, in den USA und Großbritannien Sympathien für Japan zu kultivieren.²⁴⁵

Trotz massiver missionarischer Aktivitäten konnte das Christentum in Japan nur bedingt Fuß fassen. So lebten im Jahr 1910 unter einer japanischen Gesamtbevölkerung von circa

241 Vgl. Brandenburg, Zeichen.

242 Vgl. Josephson, Invention, 205–210.

243 Christianity in Japan, in: New York Times v. 13.03.1899.

244 The Truth about Japan, in: Liberal Review 1 (1904), 570–571.

245 Vgl. Brandenburg, Imagining; Joseph M. Henning, Outposts of Civilization. Race, Religion, and the Formative Years of American-Japanese Relations, New York 2000, 137–164.

50 Millionen Menschen weniger als 200.000 Christen.²⁴⁶ Dennoch formulierte ein reichhaltiges missionarisches Schrifttum in verschiedenen europäischen und auch in außereuropäischen Sprachen immer wieder optimistische Prognosen hinsichtlich der Zukunftsaussichten des Christentums in Japan.²⁴⁷ Nach Ansicht des amerikanischen Missionars Sidney Gulick, Autor verschiedener populärer Bücher über Japan, zerstöre der Siegeszug der modernen Wissenschaften an den japanischen Schulen und Universitäten nach und nach den Glauben an die althergebrachten Glaubensvorstellungen.²⁴⁸ Dies eröffne neue Chancen für das Christentum „as a religion capable of providing strong foundations for moral life“²⁴⁹. Der baptistische Missionar Ernest Clement sieht Japan in der Situation des Römischen Reichs unter Konstantin: An der Spitze einer noch heidnischen Bevölkerung stehe eine bereits christliche Führungsschicht, und die vollständige Christianisierung des Landes werde bald folgen.²⁵⁰ Hauptgrund des religiösen Wandels war nach Ansicht der Kommentatoren Japans Bedürfnis nach einer starken moralischen Grundlage für die Gesellschaft, doch war sich nicht jeder sicher, dass das Christentum tatsächlich eine überzeugende Lösung darstelle. So wurde sogar berichtet, der bekannte japanische Philosoph Inoue Tetsujirō arbeite an der Entwicklung einer neuen Religion „that should contain all that was good in others, while having special adaptation to the needs of Japan.“²⁵¹

Vertreter unterschiedlicher religiöser Gruppen, von Unitariern bis Juden, griffen Japans angebliche Suche nach der besten Religion auf, um die Vorzüge und das Potential ihres eigenen Glaubens ins rechte Licht zu rücken.²⁵² Auch al-Ğirğāwī nahm die Gelegenheit wahr, in Antwort auf die japanische Religionssuche einerseits die Vorzüge des Islams hervorzuheben und sich andererseits durch seine modernistische Islamauslegung als Nachfolger des großen Reformdenkers Muḥammad ‘Abduh zu präsentieren.²⁵³ ‘Abduh hatte dargelegt, dass ein richtig verstandener und von Fehlentwicklungen gereinigter Islam nicht nur mit dem wissenschaftlichen Denken übereinstimme, sondern sogar eine Grundlage für den Fortschritt einer Gesellschaft darstellen könne.²⁵⁴ al-Ğirğāwī führt in seinem Reisebericht sorgsam aus, dass die wesentlichen Glaubenssätze des Islam alle rational begründet werden könnten und einen sozialen Zweck erfüllten. So fördere die Pflicht zum Gebet die Überwindung von Faulheit und Trägheit, das Freitagsgebet und die Pilgerfahrt förderten die Einheit einer Gemeinschaft, das Fasten sei der Gesundheit förderlich, und das Almosen mache Diebstahl überflüssig.²⁵⁵ Bei diesen Ausführungen handle es sich, schreibt al-Ğirğāwī, um die Zusammenfassung eines der Vorträge, den seine Gruppe über die Grund-

246 Helen Ballhatchet, *The Modern Missionary Movement in Japan*. Roman Catholic, Protestant, Orthodox, in: Mark R. Mullins, *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden 2003, 35–68.

247 Vgl. Brandenburg, a.a.O. Gleichzeitig gab es zu Beginn des 20. Jh.s auch viele Stimmen, die Konversionshoffnungen großen Stils bereits aufgegeben hatten. Vgl. Helen Ballhatchet, *British Missionaries in Meiji Japan*, in: Ian Nish, *Britain and Japan. Biographical Portraits*, Folkestone 1994, 33–44.

248 Sidney L. Gulick, *The White Peril in the Far East. An Interpretation of the Significance of the Russo-Japanese War*, New York 1905, 66f.

249 A.a.O., 77f.

250 Ernest W. Clement, *Christianity in Modern Japan*, Philadelphia 1905, 150–156.

251 Otis Cary, *A History of Christianity in Japan*. Protestant Mission, New York 1909, 306.

252 Horace Davis, *Christianity in Japan*. Reprinted from the Unitarian Review, 2.

253 al-Ğirğāwī, *Rihla*, 219.

254 Vgl. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789–1939*, Cambridge u.a. 1983, 148f.

255 al-Ğirğāwī, a.a.O., 128–135.

lagen des Islams gehalten habe. Vor diesem Hintergrund besteht für die Leser im Grunde kein Zweifel mehr, dass der Islam die beste Religion für Japan darstellt.

In seiner Schilderung des Religionskongresses ist al-Ğirğāwī erstaunlich detailliert. Er beginnt seine Erzählung mit der Vorgeschichte, als führende japanische Staatsmänner den Kongress in der Folge des Russisch-Japanischen Kriegs einberiefen.²⁵⁶ Auf diplomatischem Weg seien Einladungen an Länder wie das Osmanische Reich, Frankreich, England, Italien, die USA und Deutschland verschickt worden. Der zweitägige Kongress eröffnete am 1. März 1906 unter dem Vorsitz des japanischen Kaisers, und der zweite Sitzungstag fand ein oder zwei Tage später statt (al-Ğirğāwī widerspricht sich in diesem Punkt). An den Beratungen nahmen circa 120 Delegierte und Würdenträger aus der japanischen Gesellschaft teil, und die Muslime wurden durch das Osmanische Reich vertreten.²⁵⁷ Wohlgemerkt liegt der Zeitpunkt des Kongresses im März 1906 noch vor al-Ğirğāwīs Abreise aus Ägypten, und der Autor macht deutlich, dass er selbst nicht teilnehmen konnte und seine Informationen aus anderen Quellen beziehe.²⁵⁸ Bemerkenswert sind die Unterschiede zwischen den Begrüßungs- und Abschlussreden der japanischen Organisatoren am zweiten Sitzungstag. Während in ersterer explizit darauf hingewiesen wird, dass der einzige Zweck des Kongresses die Suche nach einer Staatsreligion für Japan sei, äußert sich Katsura am Ende der Veranstaltung ambivalenter:

Wir haben jetzt unser angestrebtes Ziel erreicht und sehen keine Notwendigkeit mehr, die Erörterung oder die Diskussionen fortzusetzen. Jedoch sind wir uns in dem angesprochenen Ziel nicht einig, und einige von uns haben Gefallen am Islam gefunden und ihn angenommen. Andere dagegen haben Gefallen am Christentum gefunden und es angenommen. Wieder andere zogen die Lehre Buddhas vor, und einige von uns sind auch bei der Lehre des Konfuzius verblieben. Ihnen allen ist bekannt, dass die Religionsfreiheit in unserem Land uneingeschränkt ist, so dass jeder Japaner die Religion annimmt, die er sich selbst wählt, ohne Zwang oder Befehl. Genauso steht es jedem auch frei, eine Religion anzunehmen und sich dann zugunsten einer anderen von ihr abzuwenden.²⁵⁹

Die Betonung religiöser Pluralität in Japan durch Katsura steht im Widerspruch zu al-Ğirğāwīs vorangehenden, einmal einem japanischen Staatsmann und einmal einem christlichen Missionar in den Mund gelegten Aussagen, das japanische Volk würde in der Frage

256 al-Ğirğāwī, *Rihla*, 135–137. Von den beteiligten Personen lässt sich zweifelsfrei nur Katsura Tarō (1848–1913) identifizieren, der 1901–1906 Japans Premierminister war. Bei den weiteren erwähnten Personen könnte es sich um Hijikata Hisamoto (1833–1918), kaiserlicher Hofminister 1894–1898, Sone Arasuke (1849–1910), Finanzminister im Kabinett Katsura 1901–06, und Suematsu Kenchō (1855–1920), Innenminister im Kabinett Itō 1900/01, handeln. Die Identifikation fällt schwer, da japanische Namen in der arabischen Umschrift al-Ğirğāwīs teils bis zur Unkenntlichkeit entstellt sind. Bei den oben angegebenen Namen handelt es sich daher um Vermutungen, die auf den im Text genannten biographischen Informationen und auf typischen Fehlern in al-Ğirğāwīs Umschrift basieren. Zu den betreffenden japanischen Staatsmännern vgl. Donald Keene, *Emperor of Japan. Meiji and his World 1852–1912*, New York 2002.

257 al-Ğirğāwī, a.a.O., 140f.

258 Laffan, *Making*, 160, schlägt zwar vor, der Autor habe sich lediglich im Datum vertan und tatsächlich den März 1907 gemeint habe, doch führt diese Theorie letztlich zu neuen Problemen in der Chronologie und Gesamtdauer der Reise.

259 al-Ğirğāwī, a.a.O., 150.

der Religion kollektiv seinen Anführern folgen.²⁶⁰ Möglicherweise kombiniert al-Ğirğāwī hier Meldungen über verschiedene interreligiöse Veranstaltungen, die in Japan seit dem Ende des 19. Jh.s zwecks einer besseren Verständigung zwischen Buddhisten, Schintoisten und Christen stattfanden.²⁶¹ Die Bezüge für die oben zitierte Rede könnten daher in einem Kongress zu finden sein, der unter der Leitung Katsura Tarōs im Mai 1904 mit dem Ziel stattgefunden hat, Darstellungen des Russisch-Japanischen Krieges als Konflikt zwischen Christen und Nicht-Christen vorzubeugen und die friedliche Koexistenz der Religionen in Japan nach außen hin zu demonstrieren.²⁶² Anlass des Kongresses war ein Rundschreiben Katsuras an die buddhistischen und schintoistischen Würdenträger seines Landes, in dem er dazu aufrief, die Prinzipien der Religionsfreiheit und der Toleranz, besonders gegenüber den Christen in Japan, auch in Kriegszeiten unbedingt aufrechtzuerhalten.²⁶³

Ebenso wie die ausbleibende Konversion des Kaisers stellt der fehlende Beschluss des Religionskongresses sicher, dass al-Ğirğāwīs Schilderungen für Außenstehende nicht zweifelsfrei widerlegbar sind. Der Autor sichert sich zudem durch die Feststellung ab, die japanischen Zeitungen hätten kaum über den Kongress berichtet.²⁶⁴ Gleichzeitig lässt al-Ğirğāwī den Wettbewerb, den er im Rahmen seines Reiseberichts zwischen den Religionen konstruiert, weiter offen und vertagt die Entscheidung auf einen späteren Zeitpunkt. Er schafft damit eine Legitimation für die durch ihn beschriebenen eigenen Missionsbestrebungen in Japan, die nicht auf die Konversion ausgewählter japanischer Würdenträger hinarbeiten, sondern auf die breite Bevölkerung abzielen. Auch wenn seine Japanreise nicht stattgefunden hat, lässt sich al-Ğirğāwīs Botschaft an die Leser darin erkennen, dass die Ägypter seinen Missionsansatz weiterverfolgen und ausbauen sollten.

Al-Ğirğāwīs Ansatz basiert vor allem darauf, am Islam interessierten Japanern eine Anlaufstelle zu geben und regelmäßig öffentliche Vorträge anzubieten, in denen die Prinzipien des Islams in leicht verständlicher Weise erläutert werden. Er und seine international zusammengesetzten Mitstreiter beschließen zunächst, ihre Kräfte zu bündeln und sich in Tokio ein Haus als Stützpunkt zu mieten, auf das sie ihre Tätigkeit beschränken wollen, ohne im Land umherzureisen. Das Haus soll tagsüber jedem, ungeachtet seiner Ethnie (*ğins*) oder Religion (*mağhab*), für Informationszwecke offenstehen, abends finden Vorträge zur islamischen Glaubenslehre statt. Die Sprache stellt dabei eine erste Hürde dar: Zuerst verfasst die Gruppe ihren Vortrag auf Arabisch,²⁶⁵ dann wird er von dem Inder Ĥusayn ‘Abd al-Mun‘im ins Englische übersetzt und schließlich von dem japanischen Konvertiten Ġāznīf ins Japanische. Ġāznīf hält dann den Vortrag in seiner japanischen Fassung vor dem Publikum.²⁶⁶ Ab der zweiten Veranstaltung ändert sich die Vorgehensweise: Die Vorträge werden nicht mehr nur ins Englische übersetzt, sondern auch ins Französische, und in diesen

260 al-Ğirğāwī, Riḥla, 136.

261 Vgl. Monika Schimpf, Zur Begegnung des japanischen Buddhismus mit dem Christentum in der Meiji-Zeit (1868–1912), Wiesbaden 2000; as-Sāmanrā‘ī, Tārīḥ, 4f.

262 Vgl. Claude Lemoine, Extraits des revues et journaux japonais, in: Mélanges 1 (1904), 203–243, 210f.

263 A.a.O., 204.

264 al-Ğirğāwī, a.a.O., 186.

265 Arabisch wird in diesem Zusammenhang nicht explizit genannt, doch scheint es die einzige gemeinsame Sprache der Gruppe zu sein.

266 al-Ğirğāwī, a.a.O., 111f.

beiden Sprachen auch vorgetragen. Nur für diejenigen Zuhörer, die keiner dieser Sprachen mächtig sind, übersetzt Ġāznīf ins Japanische. Zuhörer haben nach dem Ende des Vortrags die Möglichkeit, schriftlich Fragen einzureichen, worauf sie in ebenfalls schriftlicher Form Antwort erhalten.²⁶⁷ Als schließlich nach einem Monat drei Mitglieder der Gruppe, darunter al-Ğirğāwī, wieder in ihre Heimat zurückkehren, wollen Sulaymān aṣ-Ṣīnī und Maḥmūd ar-Rūsī die begonnene Arbeit noch ein halbes Jahr fortführen.²⁶⁸

Al-Ğirğāwī behauptet, mit seinen Gefährten innerhalb eines Monats insgesamt achtzehn Vortragsabende organisiert zu haben, deren Erfolg immens gewesen sei. Was die Zahl der Konvertiten betrifft, sind seine Angaben widersprüchlich. Einmal teilt er mit, dass „durch uns“ (*alā ayḍinā*) 12.000 Japaner zum Islam bekehrt worden seien.²⁶⁹ An anderer Stelle präzisiert er, dass die Zahl 12.000 sich auf die Missionstätigkeit von Muslimen in Japan insgesamt beziehe. In der Zeit von al-Ğirğāwīs Aufenthalt seien „mehr als die Hälfte davon“ konvertiert, das heißt circa 6.000 Japaner.²⁷⁰ Um diesen Zahlenwert einschätzen zu können, bietet sich ein Vergleich mit zeitgenössischen christlichen Missionserfolgen an. Ab 1901 begannen protestantische Missionare unterschiedlicher Denomination, ihre Missionstätigkeit in Japan stärker zu koordinieren und eine neue Missionsstrategie mit lautstark angekündigten Vortragsveranstaltungen über das Christentum zu verfolgen.²⁷¹ Die Methode, die stark an al-Ğirğāwīs Ansatz erinnert, stieß auf ein großes Interesse beim japanischen Publikum, wobei die Zahl der Interessierten jedoch oft unkritisch mit Konvertiten gleichgesetzt wurde:

The addresses were usually simple and direct. [...] Near the close of each meeting, those that were willing to express a desire to learn more about the Christian religion were asked to sign papers giving their names and residences. [...] Many [...] of those that signed the papers had no eager desire for further information. It was unfortunate that the use of the words “enquirers” or “seekers” for such persons led many in Christian lands and some in Japan itself to have exaggerated ideas of what was being accomplished. In Tokyo, after a campaign of about six weeks, the number of those enrolled as “converts and seekers” was over five thousand.²⁷²

Es dürften solch künstlich aufgeblähte Zahlen der christlichen Konkurrenz sein, an denen sich die missionarischen Erfolge al-Ğirğāwīs messen lassen wollen. Dass er sie mit Leichtigkeit übertrifft, bestätigt schließlich seinen missionarischen Ansatz, den er seinen Lesern zur Nachahmung empfiehlt:

Durch diese Methode (*tarīqa*) konnten wir den Sinn der islamischen Religion verständlich machen. Wenn wir nicht diese Methode angewandt hätten, hätte kein Japaner den Islam angenommen, besonders da wir unser Bestes getan haben, die einfachste und am leichtesten verständlichste Methode (*ashal aṭ-turuq wa-aqrabuhā ilā*

267 al-Ğirğāwī, Riḥla, 114.

268 A.a.O., 116.

269 Ebd.

270 A.a.O., 152.

271 Cary, History, 297–299.

272 A.a.O., 298f.

l-fahm) zu entwickeln, damit [die Japaner] in großer Zahl die islamische Religion annehmen und ihre Lehren gutheißen.²⁷³

In der Selbstvermarktung al-Ğirğāwīs als innovativer Islamgelehrter lassen sich Bezüge sowohl zu Muḥammad 'Abduh als auch zu Rašīd Riḍā erkennen, den herausragenden Köpfen des islamischen Modernismus im Ägypten des späten 19. und frühen 20. Jh.s. Wie 'Abduh ist al-Ğirğāwī hier auf der Suche nach dem allgemeinverständlichen und spontan überzeugenden Kern der islamischen Religion,²⁷⁴ wie Riḍā betont er die Bedeutung der missionarischen Vermittlungsweise in der Verbreitung religiöser Botschaften.²⁷⁵ Es ist durchaus möglich, dass al-Ğirğāwī mit seinem Reisebericht das Ziel verfolgte, eine Art Handbuch für muslimische Missionare vorzulegen. So ließen sich die ausgedehnten, die islamische Religion erläuternden Passagen erklären, die mit al-Ğirğāwīs Reiseerfahrungen nur noch mittelbar zu tun haben.

4. Fazit: Eine vermittelte Erschließung der Welt

Die drei in diesem Aufsatz besprochenen Texte widerspiegeln die Tendenz zu einer fortschreitenden Vernetzung der Welt im langen 19. Jh. Während der Blick Muṣṭafā Kāmils auf Japan noch gänzlich aus der *Ferne* erfolgt, rückt Japan mit den Werken al-Ğirğāwīs und Muḥammad 'Alīs näher an Ägypten heran und wird schlussendlich tatsächlich erfahrbar. Wie sich im Reisebericht Muḥammad 'Alīs deutlich zeigt, geht die größere Nähe nicht ohne eine gewisse Ernüchterung einher. Selbst bei Muḥammad 'Alī bleibt die Japanerfahrung jedoch, wie bei den beiden anderen Autoren, in verschiedener Weise vermittelt und steht im Dialog mit europäischen Japanbildern. Japan wurde durch die Ägypter zu einer Zeit entdeckt, als eine Referenzliteratur über jenes Land bereits in verschiedenen europäischen Sprachen existierte. In ähnlicher Weise war auch die Transportinfrastruktur zwischen dem Nahen Osten und Japan durch europäische Unternehmungen geprägt, und erst die Kommunikation auf Englisch oder Französisch erlaubte überhaupt eine Verständigung. Die Tatsache, dass die drei Werke auf Arabisch für eine hauptsächlich ägyptische Leserschaft verfasst wurden, verdeutlicht aber bereits, dass nicht lediglich europäische Topoi übernommen wurden. Stattdessen versuchte man, Japan im Zusammenspiel mit den verschiedenen europäischen Wissensbeständen zum Nutzen Ägyptens zu erschließen.

Da die ägyptischen Autoren Japan wie auch Ägypten gemeinsam im Raum- und Identitätskonzept des Orients verorten, wandelt sich im Vergleich ihr Japanbild tendenziell dahingehend, dass das Fremdartige euro-amerikanischer Berichte bei ihnen als Eigenes identifiziert und positiv belegt wird. Auffälligstes Beispiel ist der wachsende weltpolitische Einfluss Japans, der nicht als „gelbe Gefahr“, sondern als Aussicht auf eine bessere Zukunft für den Orient kommentiert wird. In ähnlicher Weise wird die Japanerin als Gegenbild zur europäischen Frau mit der Ägypterin identifiziert, und Japans Distanz zum Christentum impliziert eine potentielle Nähe zum Islam. Gleichzeitig hat Japan als asiatische Großmacht

273 al-Ğirğāwī, *Rihla*, 114.

274 Muḥammad 'Abduh, *The Theology of Unity*. Translated from the Arabic by Ishāq Musa'ad and Kenneth Cragg, New York 1980 [1966], 147.

275 Zu Riḍās Verständnis von Mission, vgl. Ryad, *Reformism*, 126–174.

jedoch in vielerlei Weise mehr mit den europäischen Großmächten gemeinsam als mit dem kolonisierten Ägypten. Cemil Aydin hat daher zu Recht festgestellt, in Japan bewunderten die Nicht-Europäer erstmals die Verwirklichung der europäischen Moderne bzw. Zivilisation in einer nicht-europäischen Gesellschaft.²⁷⁶ Als dritte Kategorie neben der Ähnlichkeit und Verschiedenheit zu Ägypten bleiben schließlich die als einzigartig präsentierten Eigenschaften der Japaner. Japan besitzt eigene Traditionen und landesspezifische politische Institutionen wie das Kaiserhaus; doch vor allem durch charakterliche Tugenden wie Gemeinsinn und Patriotismus, eine skeptische Intelligenz und Pragmatismus zeichnen sich die Japaner gegenüber dem Rest der Welt aus. Innerhalb des binären orientalistischen Schemas von fortschrittlichem Westen und rückständigem Orient kann Japan also eine flexible Position einnehmen, die das Gegensatzpaar bestärkt, umdeutet oder auch in Frage stellt. Der Gebrauch binärer Raum- und Identitätskonzepte durch die betrachteten Autoren ist daher immer mit Vorsicht und innerhalb seines Kontextes zu betrachten.

Trotz des oft postulierten gemeinsamen Gegensatzes zu Europa sind die ägyptischen Autoren realistisch genug, kein politisches Bündnis zwischen Japan und dem Osmanischen Reich bzw. Ägypten zu erwarten. Japan ist für sie nicht, wie bisweilen in der Forschungsliteratur zu lesen, der erwartete Befreier des Orients von europäischer Herrschaft, sondern in erster Linie ein Vorbild erfolgreicher Selbststärkung. Die dort identifizierten Werte der Arbeit und Selbstaufopferung können, falls die Ägypter sie internalisieren, Ägypten potentiell auf die Stufe Japans heben. Doch auch die Japaner sollen von Ägypten lernen, und die ägyptischen Muslime sind aufgefordert, den Islam nach Japan zu bringen. Für dieses Ziel, das Ägypten und Japan einander auf eine andere Weise näherbringen würde, sind analoge Tugenden der Arbeit und Selbstaufopferung nötig. In diesem Szenario sind die Vorbilder jedoch die christlichen und vor allem die protestantischen Missionare, die selbst unter schwierigen Bedingungen keine persönlichen Mühen im Dienste ihrer Religionsgemeinschaft scheuten. In dieser mehrfachen Betonung charakterlicher Eigenschaften lassen sich Parallelen erkennen zum viktorianischen Wertediskurs, wie ihn insbesondere Samuel Smiles' Bestseller mit dem aussagekräftigen Titel *Self-Help* repräsentiert, oder auch zum französischen Historiker François Guizot, der in seiner viel gelesenen *Histoire de la civilisation en Europe* einen Zusammenhang proklamierte zwischen der Entwicklung der Gesellschaft und der Entwicklung des Einzelnen. Das wirtschaftlich und militärisch erfolgreiche Japan erscheint als passendes Vorbild für die in Ägypten zu kultivierenden Tugenden und die Selbsterziehung der ägyptischen Bevölkerung. Als Vorbild ist Japan letztlich austauschbar, nicht nur gegen die christlichen Missionare, sondern auch gegen andere nachahmenswerte Nationen. Gemeinsam sind den beiden Bezügen auf Japan, Vorbild einerseits und Arena für den Wettstreit der Religionen andererseits, insbesondere die globale Perspektive und Bereitschaft, sich selbst an den Errungenschaften anderer messen zu lassen. Deutlicher noch als zu Ägyptens Vorbild wird Japan damit zu einem Maßstab für Ägyptens Öffnung gegenüber der Welt.

Die Aufgabe, die die drei Autoren sich selbst und ihren Lesern auferlegen, ist die Erschließung einer in erster Linie durch die Erzählungen euro-amerikanischer Reisender und die Berichte der euro-amerikanischen Presse bekannten Welt in Asien. Indem die Ägypter durch neue Kenntnisse über Japan ihren Horizont erweitern, können sie bereits einen Teil

276 Vgl. Aydin, *Politics*.

ihrer intellektuellen Unabhängigkeit zurückverlangen und den Wissensvorsprung der europäischen Länder verkürzen. Die Affirmation von Opposition, sei es zwischen Okzident und Orient, Christentum und Islam oder fortgeschrittenen und zurückgebliebenen Ländern, ist demnach weniger Ausdruck von Feindschaft als Ansporn zum Wettstreit. Japan ist von einer speziellen Faszination, da es als orientalisches Land einerseits Fortschritt symbolisiert, andererseits weder islamisch noch christlich ist und somit ein perfektes Überlappen binärer Gegensatzpaare verhindert. So bleibt Japan aber auch, trotz vieler erkannter Überschneidungspunkte mit Ägypten, ein fundamental anderer Orient.

Die Antworten der ägyptischen Autoren auf die Probleme ihrer Epoche sind nicht isoliert, sondern nur im globalen Zusammenhang verständlich. In den vorgestellten Texten zeichnet sich ab, dass die Erschließung Japans im Dienste der eigenen Unabhängigkeit notwendigerweise mit einer stärkeren globalen Vernetzung der ägyptischen Bevölkerung einhergehen muss. Nichts verdeutlicht dies so anschaulich wie die Frage der Kommunikationssprachen. So sorgt sich, wie Muṣṭafā Kāmil lobend hervorhebt, der japanische Kaiser in der Erziehung des Thronfolgers vor allem darum, dass dieser Englisch und Französisch lernen solle.²⁷⁷ Die laut al-Ġirgāwī zum Islam zu bekehrenden Japaner müssen die neue Religion in denselben beiden Sprachen erklärt bekommen, und ein verdutzter Muḥammad 'Alī wird von einem am Islam interessierten Japaner nach der besten englischen Koranübersetzung gefragt.²⁷⁸ In diesem Sinne beinhaltet die verstärkte ägyptische Auseinandersetzung mit Japan immer auch eine sich weiter verdichtende Beschäftigung mit Europa.

277 Kāmil, Mu'allafāt, 81.

278 'Alī al-Amīr, Riḥla, 79.

EU: The Case of Tigray Conflict

Efrem Negusie Desta

1. Introduction¹

Through the Schuman project of European integration, the economic integration lead to non-violent solution of conflicts, democratic decision making processes and respect for human rights as the objective of the EU (EEC at the time). These all have guided the EU's internal interactions and have established the EU as a co-operative arrangement of democratic and peaceful states. Accordingly, EU has successfully domesticated security within the Union and led EU to become a global player² in promoting human rights, rule of law, democracy and regional integration.³ Moreover, the idea of European Union as a 'norm-maker', advocating its core values has led to influence globally.⁴

In a continuation of increasing EU's influence, it has been working with African Union (AU) and IGAD through bilateral and multilateral Security-Partnerships to prevent conflict challenging the continent. However, security threats in Africa has been escalating significantly. The conflict in Northern Ethiopia's Tigray seemed to be quite dangerous for neighbouring countries of the Horn as it has the potential not only to disturb the physical security of the region, but also consequences for socio-economic security of the EU member states as well.⁵ Thus, EU's security policy is now shaped to face the problem of instability and insecurity in the region.

The conflict in Tigray, started in November 4, 2020, has been tragically destructive and caused massive humanitarian crises, killings, rape, famine and destruction of infrastructure.⁶ Despite the fact that EU became the first responder to the *War-In-Tigray*, pressing the Ethiopian government to unhindered humanitarian access, independent investigation of

1 This is a self-initiative research paper. I belong to the Tigryan ethnic group, which currently are in a difficult situation mainly due to their ethnicity. As a former graduate of MA-Euroculture and a victim of the war in Tigray, I want to contribute my own part to the Ethiopian people and European Union, which I believe the EU can help in de-escalating the destructive war in the region. It should be noted that I am one of the victims who had been removed from their posts related to my ethnicity of being – Tigryan.

2 https://eeas.europa.eu/archives/docs/cfsp/conflict_prevention/docs/concept_strengthening_eu_med_en.pdf.

3 Valeria Bello/Belachew Gebrewold, A Global Security Triangle: European, African and Asian interaction, Taylor & Francis e-Library 2009, 3.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Power shift creates new tensions and Tigryan fears in Ethiopia, in: *The New Humanitarian*, 14 February 2019, www.thenewhumanitarian.org/analysis/2019/02/14/Ethiopia-ethnic-displacement-power-shift-raises-tensions.